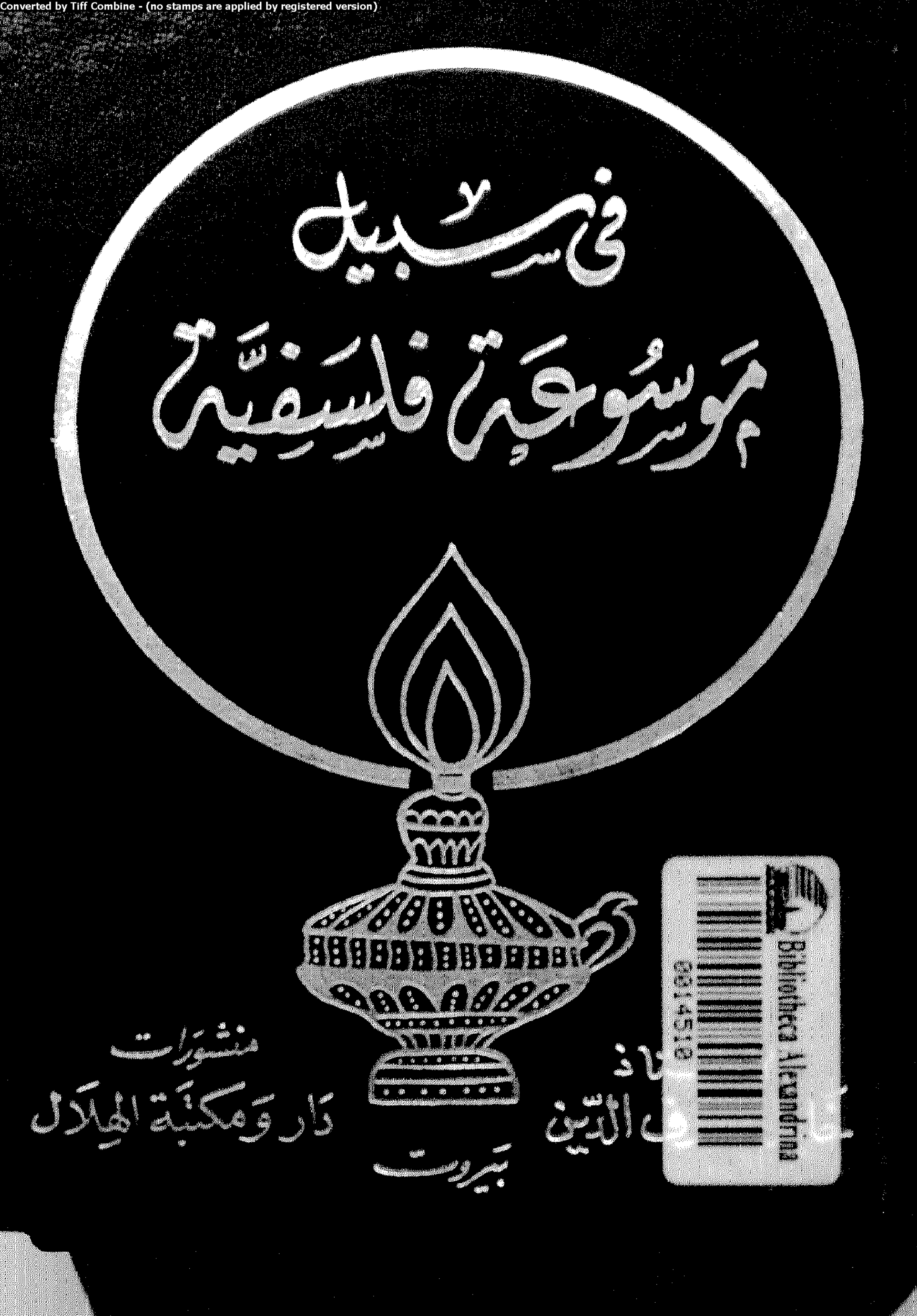

في سبيل
موسوعة فلسفية
منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت
Bibliotheca Alexandrina
0614516

في سبيل
موسوعة
فلسفية
٥

ابن رشد

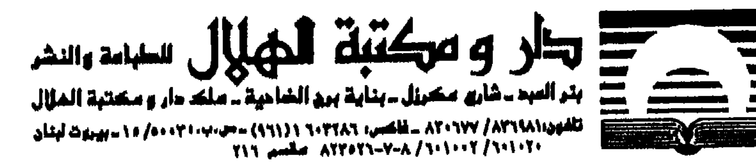
"الشعاع الأخير"

تأليف

الأستاذ خليل شرف الدين

منشورات
دار ومكتبة الهلال

١٩٩٥


دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر
بئر العبد - شارع مكرزل - بناية برج الضاحية - ملك دار ومكتبة الهلال

المقدمة

بعد المعري بحوالي قرنين من الزمان جاء من « يعقلن العقل » اذا صح التعبير ، ويضع له منهجيته وأسسه وفلسفته • فقد كان على لسان أبي العلاء انشودة حلوة يغنيها كلما اشتد حوله النشاز ، كما كان ملجأ أخيرا ، وسراجا أوحد ينير له الظلمات ويزيل الشبهات •

أما على يد ابن رشد فقد أصبح سلاح توفيق ، ونبراس هداية ، ومنطلقا رئيسيا لفهم الوجود والموجود ، وعقلنة الدين برده الى جذوره ،والدفاع عن الفلسفة بعد هجمات الأشعري والغزالي ورجال الدين •

ولقد اعتبر ابن رشد بهاذا (١) المنطلق العقلاني مصححا لمسار التفكير الاسلامي الذي كادت تنحرف به الافكار الاشعرية وتشوهه المعايير الغزالية ، وتطمسه تماما مبادىء الصوفية ، ومنطلقاتهم ، حيث لم يعد عندهم للعقل أي تأثير ، وأصبحت المعارف تكتسب بالاشراق أو الفيض أو التلقي اللدني ••

صحيح ان للصوفيين الكبار أخلاقية مميزة وصفاء روحيا ملحوظا ، وحدوسا كبرى هي المواهب في أرقى درجاتها ، لما تفردو به من مواجد ومجاهدات ، ورياضات روحية تكاد تصل بهم الى الكشف والحلول أو •• الاستشهاد ••

لاكن الصحيح أيضا أنهم أساؤو الى العقل حين أبطلو دور التفكير وألغو تلقي المعرفة بواسطة التعليم ، وحصرو عمل العقل في نطاق ضيق من المحسوسات • ومعنى ذالك ان البناء الشامخ الذي

---

(١) فصلنا الكتابة وفقا للطريقة الجديدة المقترحة • وملخصها : ما لا يلفظ لا يكتب مثل : هذفو ، لم يهذفو • وما يلفظ يكتب بصورته الاصيلة لا البديلة • مثل : هاذا ، هاكذا ، لاكن الخ •• للتفصيل انظر اخر هاذا الكتاب •   ـ المؤلف ـ

بناه أرسطو والارسطاليسيون العرب والمسلمون قد بدأ ينهار على أيدي المتصوفة بعد أن تداعى على يد الغزالي ٠

فكان لا بد للعقل من منقذ وللفلسفة الحقة من مخلص وللاتجاه العلمي ممن يأخذ بيده ثانية الى الجادة ٠ فجـاء ابن رشد وكـان هو ذالك المنقذ والمخلص والبطل ٠٠ غير ان البطل كان وحده في معركة غير متكافئة ، فانقلب مثخنا بالجراح متهما في دينه ومعتقده وجنسيته ٠٠

وليس غريبا على من كان في مثل ذكائه وعلمه وجرأته أن تنال منه الغوغاء ويرميه رجال الدين بكل فرية ، ويضطهده الحكام فيحرقو كتبه وينفوه ويعذبوه عند أول تهمة زندقة أو مروق تملقـا لهاؤلاء المغلقين ، ومراعاة لمشاعر العامة ، حفظـا لعروشهم ، وحماية لمصالحهم ٠

وهاكذا انبرى أبو الوليد في فلسفته الرائدة كقائد حركة انبعاث للفكر الاسلامي الحر ، فحصر اهتمامه بأكبر فيلسوف عرفته الانسانية يومذاك : أرسطو ٠ فأكب على مؤلفاته يقتلها درسا وتمعقا

وتحليلا بعد أن قارن بين مختلف الترجمات لهاذا الفكر العملاق ، فوجد أن من سبقه من المترجمين والمفسرين قد جانبو الصواب أحيانا كثيرة ، ووقعو في مغالط مميتة (كما جرى للفارابي حين استنتج ، خطأ ، ان أرسطو كان كأستاذه أفلاطون مؤمنا بنظرية المثل والفيض وهبوط النفس من عالمها العلوي الى الجسد ، أي أنها جوهر مفارق ٠٠ كل ذالك اعتمادا على كتاب الربوبية الذي نسبه التراجمة خطأ الى أرسطو مع أنه لأفلوطين ٠٠) ٠

فكان على ابن رشد أن يقوم بمهمة مزدوجة : تحرير مؤلفات أرسطو من شوائب النحل وسوء الفهم من جهة ، وتوضيحها وشرحها وتبويبها وتزويدها باستنتاجات وتعليقات هامة لم يسبق اليها من جهة أخرى ٠ كل ذالك بأسلوب نقدي مميز جريء وغير سلفي ٠

نجح أبو الوليد ـ في كل هاذا ـ نجاحا بارزا فقدم أرسطو للغرب الأوروبي سالما كاملا لا نقص في مؤلفاته ولا غموض على حد تعبير المستشرق دي بور ٠ ولقد امتد نقده الى آثار بطليموس في الفلك وشروح اسكندر فردوس لآثار المشائين ، وأتباع اسكندر

هاذا كسمبلقيوس ويوحنا النحوي • ولا سيما نقده للفارابي وابن سينا في مسألة الفيض متهما اياهما بانهما روجا لانتشار هاذا المذهب بين المفكرين والفلاسفة العرب « فغيرا به مذهب القوم في العلم الالهي (١) » • ونسبا الى أرسطو ما لم يقل به ولا عرف عنه •

وقد تجلى نقده في ابرز وأسمى صوره التعبيرية والفكرية حين تصدى للغزالي ونفوذه المسيطر وتاثيره الذاهب بعيدا في مشرق العرب ومغربهم فناقشه مناقشة المفكر الفيلسوف ،وحاكمه محاكمة القاضي النزيه (وقد كان ابن رشد بالفعل قاضي قضاة اشبيلية) • ودافع عن الفلسفة والعقل دفاع المحامي القدير الذي يورد حجج الخصم واحدة واحدة ، ثم يرد عليها لتفنيدها ، أو تثبيتها ، في جرأة الواثق بنفسه وعقله وعلمه •

فكان تهافت التهافت ثمرة ناضجة ، وحكما مبرما ، صدر عن تلك المحكمة والمحاكمة الرشدية

---

(١) كتاب فصل المقال ـ دار المشرق ط ٢ ص ١٣ تقديم وتعليق د• البير نصري نادر ١٩٦٨ •

الرشيدة ، وحقق بذالك النصر غايتين :

١ ــ رد للفلسفة اعتبارها ، بعد طول تهجم عليها وعلى أصحابها ·

٢ ــ كبح من جماح الغزالي ، وفضح أمام الخاصة والعامة كثيرا من أقواله ونظرياته الخاطئة ، كما أنصفه في بعض ما ذهب اليه ، ولم يتجن عليه ، أو يحقره ، شيمة الغزالي مع الفلاسفة · فسما أبو الوليد لهجة وأسلوبا ، حيث أسف أبو حامد ··

وعادت الارسطية فسادت في المغرب العربي ولاكن الى حين ، حيث طغى التيار المعاكس على تيار ابن رشد والرشدية ، فأسكت ذالك الصوت الحر الجريء ، والفكر العقلاني العميق ·· وما علمو ، ان النبع اذا عاد وغار في الارض فسوف تفجره الارض من جديد أشد زخما وتدفقا ··

وهاكذا برزت الرشدية في الغرب اللاتيني وفي القرن الثالث عشر الميلادي أشد تدفقا وأقوى تأثيرا منها في الاندلس والمغرب العربي · ففي هاذه البلاد الاسلامية التي أنجبت ابن خلدون (القرن

الرابع عشر) بعد ابن رشد بثلاثة قرون نرى تأثير الافكار الرشدية خفيفا لطغيان الافكار الأشعرية والغزالية · ولولا تأثر ابن خلدون الواضح بابن رشد في مسألة السببية الطبيعية والاتجاه العقلاني في تحليل الاحداث ، لما رأينا للتيار الرشدي أي أثر هناك ·

أما في الغرب فقد كان طبيعيا أن ينقسم الفلاسفة وعلماء اللاهوت حيالها قسمين :

الفلاسفة المعجبون بالرشدية من جهة ورجال الكنيسة وفلاسفتها اللاهوتيون السكولاستيكيون(١) من جهة أخرى وعلى رأسهم القديس توما الاكويني الذي تأثر بابن سينا وخاصة بابن رشد ، ومنهما تعرف بارسطو عن طريق شروحات ابن رشد لمؤلفات المعلم الأول ·

ومن الثابت ان القديس توما كان يجيد العربية(٢)

---

(١) السكولاستيكية او مذهب المدرسيين وهم الفلاسفة الدينيون في العصور الوسطى · وفي الاسلام نستطيع ان نسمي علماء الكلام بالمدرسيين · اما المدرسيون اللاتينيون في اوروبا فامامهم القديس توما الاكويني ثم وليم دوفريني ، وريموند مارتين ، والبير الكبير ، وريموند ليل وغيرهم ·

(٢) للتفصيل اطلب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ص ٧١٢ ج٢ د· حسين مروه ـ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت ·

وقد وقف بعناد هو ومن حذا حذوه من الفلاسفة اللاهوتيين ضد ابن رشد والرشدية (١) منكرين عليه مفهومه الجبري للكون ، وقوله بوحدة العقل ، أو العقل الكلي ، وبالتالي وحدة الجنس البشري في الحياة الثانية ،

ومعنى ذالك ابطال حشر الاجساد ، أو بعث الافراد أي : ابطال معنى الثواب والعقاب • كما أخذو عليه وعلى أتباعه قولهم بمبدأ « الحقيقتين » وهو المبدأ الذي استند عليه رجال الدين في الاندلس لمهاجمة ابن رشد ،وملخصه : يجوز أن تكون قضية ما صادقة في الفلسفة وكاذبة في الدين دون أن يترتب على ذالك تناقض بين الدين والفلسفة ، اذ هما حقيقتان صادقتان ومتفقتان في الجوهر • وفي فصل المقال يفهم تقسيمه للاقوال بأنها اما برهانية أو جدلية على هاذا الأساس (١) •

---

(١) Averroès et l'averroïsm ، وللقديس توما كتاب يحمل هاذا العنوان : وحدة العقل او الرد على الرشديين وهو باللغة اللاتينية •

(١) للتفصيل انظر كتاب ابن رشد : فيلسوف قرطبة د• ماجد فخري ص ١٤٣ – المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٠ – بيروت •

وكفروه في قولـه بازليـة العالم التي تتناقض صراحة ونظرية الخلق الدائم لله ، وحدوث العالم المنصوص عليه في الأديان الثلاثة ٠

وابن رشد يقدم الفلسفة على الدين : فقد ألزم أهل البرهـان (أو الفلاسفـة) بالتأويـل : أي استخراج المعنى الباطن الذي ينطوي عليه ظاهر النص الشرعي ٠ وواضح أنه ـ بهاذا ـ يريد حصر المعرفة الحقيقية بالفلاسفة لأنهم وحدهم الذيـن بامكانهم ادراك ذالك المعنى ٠ أما الظاهـر فهو لأهل الجـدل وجمهور العامـة المكتفين ـ عادة ـ بالنقل دون العقل ٠

ومما أثار حفيظة الكنيسة في باريس ان أتباع ابن رشد والرشدية في فرنسا خاصة وأوروبا عامة قـد كثـرو وانتشـر بواسطتهـم التيـار العقلي والعلماني ، وأصبح للمعلم الاول وشارحه الاكبر تأثير لا يستهان به ، مما يشكل خطرا على العقيدة المسيحية وعلى مصالح رجال الدين ، فأصـدرت هاذه الكنيسـة في بـاريس في فترتين متقاربتـين

(١٢٧١ ـ ١٢٧٧) قرارا يدين أهم القضايا الفلسفية التي تتعارض والعقيدة المسيحية ومنها :

١ ـ انكار الرشديين لحدوث العالم واصرارهم على القول بقدمه (١) ٠

٢ ـ انكار الرشديين على الله الخلق من عدم ٠

٣ ـ انكار الرشديين على الله العلم بالجزئيات (٢) ٠

٤ ـ انكار الرشديين للارادة بأنها قوة فاعلة ،

---

(١) مما يؤكد مدى تاثير ابن رشد والرشدية في عقول اوروبا انها اصبحت تشكل ـ فعلا ـ خطرا داهما على الايمان المسيحي في نظرهم ، فلم يكتفو باصدار التحريمات المختلفة لمثل هاذا التيار الرشدي الجارف بل وصل بهم العنف حد التشهير والقتل : من شهداء الرشدية بترويومباناري الايطالي (١٤٦٤ ـ ١٥٢٤) الذي اعدم بتهمة الدعاية للالحاد نتيجة كونه رشديا خطيرا ٠٠٠ وبرناردو تليزيو (١٥٠٨ ـ ١٥٨٨) الذي تبنى نظرية ابن رشد القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة الى الحياة٠٠ لاكن تعاليم ونظريات ابن سينا وابن رشد كانت اقوى من الموت واصبحت في اوروبا وعند كبار المفكرين والفلاسفة من البديهيات : كسرمدية المادة وحركتها الدائرية ، وتحولات الصورة مع بقاء المادة ٠ اطلب ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د٠ حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت ٠

(٢) مع ان ابن رشد يقول ـ كابن سينا ـ بأن الله يعلم الجزيئات من خلال علمه بالكليات ٠ وليس في هاذا ما ينكره العقل ٠٠ الا اذا اخذنا بظاهر الايات وهاذا لا يجوز ٠ ـ المؤلف ـ

بل هي قوة منفعلة يحركها الغرض باضطرار ·

٥ ــ انكارهم للخوارق والمعجزات ·

٦ ــ انكارهم للعنايــة الالهية
وهي ركــن رئيســي مــن أركان العقيــدة المسيحية ·

٧ ــ قولهم بمبــدأ الحقيقتين : أي ان الحقيقــة الفلسفيــة والحقيقــة الدينيــة موجودتــان وصادقتان وان اختلفتا ظاهرا ··

٨ ــ قولهم بوحدة العقــل البشري ، وتقديمهــم الفلسفة على الدين ·· الى آخر هاذه اللائحة من القضايا الواردة في قرار الادانة ، والتي تحتوي على ٢١٩ قضية ··· (١) ·

لاكن التيار الرشــدي في القرن الثالــث عشر استمر في تصاعــده رغم الضربات القاسية التــي وجهتها اليه الكنيسة والفلاسفة المدرسيون ، وظل قويا نافذا يمثله أرسطاليسيون أقوياء من مثــل

---

(١) انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ١٤١ د· ماجد فخري ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ ·

سيجردي برابانت (القرن الثالث عشر باريس) ، وهرمان الالماني الذي ترجم أهم مؤلفات ابن رشد الى اللاتينية وتأثر به تأثرا بالغـا ، كمـا حـدث لمترجمي ابن رشد من يهود الاندلس ، أمثال موسى ابن ميمون ، وصموئيل بن تيبون ، ويهودا بـن سليمان الطليطلي وسواهم .. وبواسطـة هاؤلاء وأولائك تسربت الرشدية الى أوروبا ، واستمرت فاعلة طوال أربعة قرون وهي بين مد وجزر .. بل انها امتدت كذالك حتى القرن الثامن عشر ، رغم تحريم الكنيسة لها في القرن الثالث عشر كما رأينا .

وفي رسالة لدكتوراه الدولة بعنوان : نظريـة المعرفة عند ابن رشد قدمها للسوربون الدكتـور محمود قاسم ، أثبت فيهـا هـاذا المحقق المعروف اصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي مـن حيث الجدة وعمـق التفكير وبعـد التأثير . كما أظهر فيها ان القديس توما الاكويني ما هو الا تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابـن رشد ، مما أثار دهشة اللجنة المناقشة واعجابها في الوقت نفسه .

وحتى أمام أرسطو العملاق أثبت هاذا الدكتور ان تلميذه وشارحه الاكبر لم يكن امعة و لا مقلدا ، بل كثيرا ما استقل برأيه عن أستاذه خاصة في اكتشافه لمبدأ الحتمية ، وتفسيره للعلم بالغيب الذي هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، وخلود العقل الانساني الخ ..

وهاذا ان دل على شيء فانما يدل على ان النهج العقلاني ـ في كل فن ومطلب لا سيما الفلسفة ـ يجد دائما له أتباعا ومناصرين أكثر بكثير من النهج الايماني المبني على العاطفة والجدل ورفض العقل والبرهان .. وان خيل العكس لبعض المغلقين ..

وفي نظري أنه لو كتب للمدرسيين الأوروبيين ورجال الكنيسة أن يبسطو تفكيرهم « السلفي » ـ اذا صح التعبير هنا ـ على التفكير الغربي ، لما نهضت أوروبا تلك النهضة العلمية العملاقة المرتكزة على معطيات الفكر الارسطاليسي الرشدي .. ومن ثم معطيات الفكر الفلسفي البديل كالنهج الديكارتي والكانتي والهيغلي .

وبديهي انه لولا فلسفة ابن سينا ومن بعده

فلسفة ابن رشد وتأثر أوروبا بهما وبنظرياتهما العلمية والعملية لظلت أوروبا سادرة تحت تأثير مخدرات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) . ويكفي أن نورد هنا بعض هاذه المخدرات لنعلم مدى مفعولها الرجعي والسلبي في العقول : (لولا ان جاء الترياق من العراق) :

كانت الفلسفة المدرسية الأوروبية في القرون الوسطى تبث تعاليم سطحية ساذجة عن المادة وأشكال الماهية ، مثل :

- ان الساعة تشير الى الوقت لأن فيها قوة ذاتية غيبية تشير اليه ..
- اذا قفز البرغوث الى مسافة أطول من حجمه فذالك لأن ماهية البرغوث ـ في رأيهم ـ تحتوي قدرة على القفز بهاذا القدر الاكبر من حجمه ... في حين كانت فيزياء ابن سينا متقدمة جدا على مثل هاذه التفسيرات السخيفة (١) ..
- ان الكرة الارضية مستطيلة ومركزها القدس ...

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ص ٧١٣ ج٢ د. حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت .

الى آخر هاذه الحماقات في عصر كـان العـرب يفلسفون الكون وتجليـات الله فيه •• وابن الهيثم يضع في علم البصريات نظريات لا يـزال العلم الحديث يأخذ بها ويعتمد عليهـا ويبطـل نظرية بطليموس في الرؤيـة •• وابن سينـا والبيروني يثبتان ان سرعة النور أعظم من سرعة الصوت •• الى ما هنالك من منجزات رائعة في جميع حقول العلم والفلسفة مما يضيـق المجال ــ هنا ــ بتعدادها ••

وهاذا هو الشرق ــ بعد ابن رشد ــ ماذا جرى له حين حارب العقـل والعقلاء ونكل بالفلاسفـة والمتفلسفين ، أخـذا ــ في حمـاس ديني عاطفـي وطائفي ــ بظاهر الشريعة وبالنقل دون العقل ، وبالتقليد دون التجديد والابداع (١) ، أي دون اجتهاد وتطوير وعقلانيـة ؟•• لقد غرق حتـى الأذنين في مستنقع الجدل العقدي السلفي ، فحارب المسلمون بعضهم بعضـا وانقلبو فرقـا وقبائـل وطوائف •• وكان من نتائج كل ذالـك انتشـار

---

(١) ويأتي الفيلسوف نصير الدين الطوسـي في القرن الثالـث عشر الميلادي استثناء القاعدة • ــ المؤلف ــ

الصوفية ـ كما سبق القول ـ وهي في أحسن حالاتها هروب بالانسان الكريم من حمأة الجدل البيزنطي الى « مدينة الله » حيث النقاء والصفـاء واشراق أنوار الألوهة عليه كلما قرب ـ في مجاهداته ـ من ربه ٠٠ وهي في أسوأ حالاتها هروب بالانسـان الى ٠٠٠ المجهـول ، وتعطيل لعقلـه وانسانيتـه ومجتمعيته ٠٠ والنتيجة ؟ :

عصور انحطاط وظلم وظلام واستعمار ٠٠٠

وها هم الرشديون ـ والحمد لله ـ يبشرون منذ أواسط القرن الماضي وحتى اليوم بقيامة جديدة للعقل العربي ، بل يباشرونها ويجسدونها جهادا واصلاحا وأدبا وفلسفة وسياسة وانفتاحا ٠ نعـد من طلائعهم الثورية ولا نعددهم : جمال الديـن الأفغاني والشيخ محمـد عبـده وعبد الرحمـان الكواكبي ، وعلماء جبل عامل اللبناني الثائرين في وجه الجمود الديني والتعصب المذهبي العثماني ٠ هاذا في القرن التاسع عشر أما في مطلع القـرن العشرين فقد استلم راية الاصلاح الديني والاتجاه العقلاني لطفي السيد وسلامة موسى ومصطفى عبد الرازق ورفاعة الطهطاوي وسواهم ، ثم طه حسين

الذي قاد موكب الاصلاح الثقافي والتربوي في مصر، وهم اليوم أكثر من أن يعدو ، وكلهم يحمل بذور النهضة وبشائرها ٠

أما السلفيون فهم في تناقص مستمر بعد أن اتضح لهم ان الدين الاسلامي وكل دين ، اما أن يكون دين عقل ـ كما أراده ابن رشد ـ أو لا يكون ٠٠ وعلى الصعيد الفلسفي البحت بدأنا نلاحظ اتجاها جديدا لرهط من مفكري العصر الحديث الاسلامي الى المنهجيات الفلسفية الغربية ٠ يمثل هاذا الاتجاه أستاذنا الدكتور عبد الرحمان بدوي الذي نجده يُعنى ـ الى جانب ترجماته الفلسفية العديدة وتحقيقاته ـ بالدعوة الى وجودية غربية ، وعقلانية اسلامية طال انتظارها (١) ٠

فقد آن لهاذا الشرق ـ وهو منبع الحضارات ومصدر الديانات والفلسفات ـ أن يكون له

---

(١) يندرج في هاذا التيار الاصلاحي والعقلاني الرشدي كثيرون من قادة الفكر العربي الاحياء ليس بوسعنا تعدادهم ـ هنا ـ فنكتفي بذكر ثلاثة من طليعتهم : العلامة اللغوي والمصلح التقدمي المعروف الشيخ عبد الله العلايلي ٠ والمحقق الكبير المجتهد الشيخ محمد جواد مغنية والفيلسوف التقدمي الدكتور حسين مروة ، وسواهم ٠

فلسفته وفلاسفته الاقحاح ، وبالمعنى العالمي لكلمة فلسفة •• آن أن يكون لنا مثلا ديكارتنا و برغسوننا وراسلنا وهيجلنا •• بل ولينيننا •• ولِمَ لا ؟! الا اذا كنا نؤمن بما آمن به يوما ابن خلدون بأن عطاء الأمة وابداعها يكونان في فترة حضارية واحدة لا تتكرر •• وان لحضارة أمة من الأمم عمرا لا تتعداه •• فلا عودة للعطاء أو الابداع ، ولا قيامة للأمة بعد حياتها ، ولا بد لها من الانهيار بعد الازدهار •• هاكذا في حتمية قدرية مغلقة لا نؤمن بها لمحدوديتها وتهافتها ••

وحين تنجب أمتنا الطالعة من عصور الظلام ، وفي قرن واحد ، أمثال الافغاني والشيخ محمد عبده والكواكبي ، وعبد الرازق ويعقوب صروف والبساتنة واليازجيين ، وقاسم أمين ، ومحمود شكري الألوسي ، ثم جبران والريحاني والحصري ، ناهيك بالأعلام الاحياء من مفكرينا ، حين يكون بمقدورها مثل هاذا الانجاب يصبح طموحنا معقولا، وأملنا قابلا للتحقيق •

المؤلف

ابـن رشـد

الشارح الأكبر (١)

حياته : هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، ويكنى أبا الوليد ٠

ولد في قرطبة (بالأندلس) عام ٥٢٠هـ ــ ١١٢٦م أي بعد وفاة الغزالي بخمس عشرة سنة ٠ وهو سليل أسرة عرفت بالعلم والجاه ٠ اذ كان جده قاضيا لقرطبة ، وكذالك كان أبوه من بعد ، وسيكون هو أيضا قاضيا ، ثم قاضي قضاة (٢) ٠

أستاذوه : من الملاحظ ــ في سيرة علمائنا

---

(١) لقب اطلقه عليه دانتي ، ولاكن هاذا لم يمنعه من ان يجعل ابن رشد في اسفل دركات الجحيم في « ملهاته الالهية » ، المؤلف

(٢) وكلهم كان فقيها على المذهب المالكي ،

وفلاسفتنا القدامى ـ ان المدرسة الأولى كانت آباءهم على الأغلب • فهاذا أبو العلاء كان معلمه الأول أبوه وابن سينا والغزالي وابن خلدون كلهم تتلمذ على أبيه أو وجهه أبوه الى الطريق العلمي الصحيح والمتناسب مع استعداده ومواهبه •

وابن رشد لم يشذ عن هاذه القاعدة • فقد قرأ على أبيه أولا علوم القرآن والحديث واللغة والأدب • كما كان طبيعيا أن يتخرج على يده في الفقه ـ وهو القاضي المرموق ـ فاتقن فهم واستظهار « الموطأ » لمالك ابن أنس في مدة وجيزة • ولما أظهر ميلا شديدا لدراسة الطب وجهه أبوه الى أشهر أطباء قرطبة من آل زهر الملقبين بآل بختيشوع الاندلسي • ولما اتقن هاذا الفن انصرف الى علم الكلام والفلسفة فطالع امات مؤلفات المشارقة لاكنه تأثر بابن باجة وصديقه الاكبر ابن طفيل الذي قدمه الى الخليفة أبي يعقوب يوسف (أحد خلفاء دولة الموحدين في المغرب) • وكان هاذا السلطان يحب العلم ويكرم العلماء ، ولم تمض فترة الا وقد أصبح ابن رشد طبيبه الخاص بدل ابن طفيل وزيره وطبيبه •

ويروي ابن رشــد خبر مثوله لدى الخليفــة بقوله (١) : « لما دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه ، فابتدأ بذكر شرف أسرتي ، واثنى علي ثناء لا أستحقه ، ولما التفت الأمير الي ، بادرني بالسؤال : ما رأيهم في السماء ؟ (يقصد الفلاسفة) • وفي رواية أخرى : ماذا يمتقدون في الكون : أهو قديم أو محدث ؟ فداخلني الوجل عند هاذا السؤال ، وأخذت ألتمس عذرا لأتخلص من الجواب • فانكرت أنني اشتغلت بالفلسفة •• وما كنت عالما ان ابن طفيل اتفق مع أمير المؤمنين على تجربتي • فلما رأى الأمير اضطرابي ، التفت الى ابن طفيل ، وصار يباحثه في هاذا الموضوع ، فروى كل ما قاله أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة ويورد على ذالك احتجاج أهل الاسلام عليهــم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهاذا الشأن ، المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى اطمأنت نفسي حينئذ ، وأخذت أتكلم • وعنــد خروجي من مجلسه أمر لي بمال وجائزة سنيــة ومركب » •

---

(١) نقل هاذه الرواية عبد الواحد المراكشي نقلا عن احد تلاميذ ابن رشــد •

ومنذاك صار ابن رشد من أقرب المقربين الى السلطان • وقيل انه هو الذي طلب من ابن رشد شرح فلسفة أرسطو لأنه رآها غامضة • ثم ولاه قضاء اشبيلية ، وجعله طبيبه الخاص بعد اعتزال ابن طفيل • وأثناء ذالك أقبل على تفسير آثار أرسطو بعد أن آنس من الخليفة رغبة في ذالك (١) •

ولما مات هاذا الخليفة ، وتولى الخلافة ولده المنصور ، كان ابن رشد من أقرب المقربين الى الخليفة الجديد ، حتى ليروى أنه كان يخاطبه بقوله : « يا أخي » أو « تسمع يا أخي » • الا أن الوشاة بدأو يكيدون لابن رشد • ويتهمونه بأنه رجل زنديق يجهل القرآن ولا يقوم بالفرائض •• حتى انتصروا عليه لدى الخليفة وأوقعو به المحنة أو النكبة المعروفة • وقد روى المؤرخون أسبابا كثيرة للمحنة التي أصابت ابن رشد • وكأن الوشاة والمجدفين على الفلسفة والفلاسفة لم تكفهم تهمة

---

(١) الواقع ان السلطان شكا لابن طفيل غموض عبارة ارسطو او عبارة المترجمين له • ورغب اليه التفرغ لتخليصها وتقريب اغراضها ، الا ان ابن طفيل ـ وقد احس بعجزه عن ذالك ، عهد بدوره الى ابن رشد بهاذه المهمة لما يعرفه « من جودة ذهنه ، وصفاء قريحته ، وقوة نزوعه الى الصناعة » • وهاكذا كان • اطلب : ابن رشد : فيلسوف قرطبة د• ماجد فخري • ص = ١٠ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ ١٩٦٠ •

الزندقة حتى عمدو الى تحريف كلام ابن رشد : فقد كتب مرة يصف الخليفة بأنه أمير البرين ·· فحرفها هاؤلاء وجعلوها : أمير البربر ·· كما أنهم رفعو الى الخليفة كتابا بخط ابن رشد يقول فيه : « ان الزهرة أحد الآلهة » · وصادف ان شاع بين الناس ــ يومذاك ــ ان ريحا عاتية ستهب على البلاد كالريح التي أرسلها الله على قوم عــاد فأهلكتهم ــ كما ورد في القرآن ــ فنسبو الى ابن رشد أنــه قال حين سمع ذالك : « والله وجود قوم عاد ما كان حقا ·· فكيف سبب هلاكهم ··· » فهاجت عامة المسلمين عليه ، وقالو انه ينكر القرآن · وفتشو في كتبه الفلسفية واستخلصو منها ما ينافي الدين · فاضطر الخليفة تحــت ضغط هيــاجهم الى الأمر بمحاكمة ابن رشد (١) · وعقد مجلس المحكمة في المسجد الاكبر بقرطبة وبحضور الخليفة نفسه · وحضر ابن رشد وطلابه ومؤيدوه · وجهت 'ليهم ــ أولا ــ تهمة الخروج عن الدين ، ومخالفة عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة ·· وكالمادة دون أن

(١) انها مأساة الفكر والمفكرين دائما في عهد حكام ظلمة ومحكومين جهلة ، ابتداء من سقراط ومرورا بارسطو (الذي نجا بنفسه) وابن رشد ، والنتهاء بأبد الابدين ·· الا اذا اصبح امثال هؤلاء هم الحكام · ــ المؤلف ــ

يسمع دفاع ابن رشد ، حكم بابعاده هو وأصحابه • فنفو الى بلدة قريبة من قرطبة سكانها من اليهود تدعى « اليسانة » • ثم صدر منشور أذيع على الناس ووزع في البلاد بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، وتحريم قراءتها واقتناء كتبها • ومما جاء في هاذا المنشور : « كان في سالف الدهر قوم خاضو في بحور الأوهام فخلدو في العالم صحفا مسودة المعاني ، بعدها من الشريعة بُعد المشرقين • يخادعون الله والذين آمنو ، وما يخادعون الا أنفسهم • فاحذرو وفقكم الله هاذه الشريعةحذركم منالسموم السارية في الابدان » •

وقد بالغ الناس في اضطهاد ابن رشد فاتهموه بأنه من أصل يهودي • فكان اذا دخل المسجد طردوه • وأطلق بعض المتشاعرين المرتزقة ألسنتهم في هجائه ، ومنهم الرحالة المعروف ابن جبير •• الذي قال فيه وهو في المنفى :

— لم تلزم الرشد يا ابن رشد
لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء
ما هاكذا كان فيه جدك

ـ الآن قـد أيقـن ابـن رشـد
ان تـواليفـه تـوالـف

يـا ظـالمـا نفسـه تأمـل
هل تجد اليوم مـن توالف (١)

كما قالو ان الخليفة حين نفاه الى بلدة اليسانة قد رده الى أصله وبني جلدته ••

الا أن نقمة الخليفة على ابن رشد لم تطل • فما ان عاد من قتال « ألفونسو » التاسع ملك قشتالة وهدأت الحالة حتى عفا عنه وقربه •• وأراد أن يتعلم الفلسفة على يديه • ويقول المؤرخ المراكشي والمستشرق غوتييه ان المنصور أراد أن يمتحن ابن رشد بهاذه المحنة ••• لا انتقاما منه أو اضطهادا له بل حدا لغلواء الجمهور والفقهاء وارضاء لهم (٢) •• غير ان أبا الوليد ما لبث أن توفي يوم الخميس التاسع من شهر صفر عام ٥٩٥ هجرية وله مـن العمـر خمس وسبعون سنة (٣) •

---

(١) اطلب كتاب : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٢٨٤ لجيب مخول منشورات مكتبة الطوان ـ بيروت ١٩٧٠ •
(٢) وهاذا ، لعمري ، اسوأ من الاضطهاد الحقيقي •
(٣) وهناك روايات كثيرة عن اسباب نكبة ابن رشد ونقمة الخليفة عليه : منها ان الخليفة المنصور لاحظ من ابن رشد اهانته لابي =

سبب اهتمامه بارسطو :

روى المراكشي : ان أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطاليس (أو عبارة مترجميه على الأصح) ويذكر غموض أغراضه • ويقول : لو وقع لهاذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهما جيدا ، لنقرب مآخذها على الناس • فان كان فيك فضل قوة لذالك فافعل • واني لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك الى الصناعة • وما يمنعني من ذالك الا ما تعلمه من كبر سني ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي الى ما هو أهم عندي منه • قال أبو الوليد : فكان هاذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطاليس » • ويستدل من هاذا الخبر مبلغ ما كان يكنه ابن طفيل لابن رشد من تقدير وثقة ، بالرغم من ظهوره أمام الفتى ابن رشد بمظهر

- يحي اخي المنصور والي قرطبة • الذي كان المنصور يخشى منافسته على العرش • فاضمر له الشر • وكلها روايات باطلة وملفقة اضطر معها الخليفة الى تصديقها •• ثم ما لبث ان تراجع كما رايت • — المؤلف —

الأستاذ والوزير الذي يهتم بما هو أعلى شأنا ـ في نظره ـ من تلخيص كتب أرسطو ٠٠ ومهما يكن من أمر فان لابن طفيل مع ابن رشد دور الأب والأستاذ والموجه ، وفضل الرعاية والتقديم ٠ولعل ابن رشد ما كان له أن ينتقل من الطب والقضاء الى الفلسفة لولا ابن طفيل وأن يصبح ـ بالتالي ـ أفضل شراح أرسطو على الاطلاق ٠

آثـاره :

ألف ابن رشد في كثير من الموضوعات العلمية والأدبية واللغوية والفلسفية كتبا جعلها بعض المؤرخين العرب خمسين وجعلها المستشرق الفرنسي ريتان ثمانية وسبعين ٠ لاكن المطبوع منها قليل ٠ والمخطوط لم يصلنا الا عن طريق الترجمات العبرية أو اللاتينية لأن أصله العربي قد ضاع ٠٠

كتبه الفلسفية :

قامت شهرة ابن رشد على مصنفاته الفلسفية دون سواها ٠ ومن أهم هاذه الكتب : تلخيصات بعض كتب أرسطو :

١ ـ كتلخيص كتابما بعد الطبيعة (الميتافيزيك) ٠

٢ ـ وتلخيص كتاب البرهان أو الأورغانون •
٣ ـ وتلخيص كتاب المقولات (قاطيفورياس) •
٤ ـ وتلخيص كتاب الاخلاق •
٥ ـ وتلخيص كتاب السماع الطبيعي •
٦ ـ وتلخيص كتاب الكون والفساد الخ (١) ••

أما الشروح التامة فهي اما كبرى واما جوامع• والجوامع اما شروح وسطى واما صغرى وهي التلاخيص •

الشروح الكبرى :

١ ـ شرح ما بعد الطبيعة •
٢ ـ شرح كتاب القياس •
٣ ـ شرح كتاب النفس •
٤ ـ شرح كتاب البرهان •
٥ ـ شرح مقالة الاسكندر في العقل •

ـ الجوامع أو الشروح الوسطى :

١ ـ جوامع كتب أرسطاليس في الطبيعيات والالاهيات •

---

(١) وتسمى هاذه التلاخيص شروح صغرى •

٢ ــ الجوامع في الفلسفة •
٣ ــ جوامع الخطابة والشعر •
٤ ــ جوامع سياسية أفلاطون (أصله العربي مفقود) •
٥ ــ جوامع الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، الاحلام ، تعبير الرؤيا •

الى جانب مقالات ومسائل وكتب وضعها ابن رشد وهي كثيرة ، أهمها :

١ ــ مقالة في العقل •
٢ ــ مقالة في القياس •
٣ ــ مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان •
٤ ــ مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس ، وبجهة نظر أرسطاليس فيها •
٥ ــ مقالة في حركة الفلك •
٦ ــ مقالة في القياس الشرطي •

أما كتبه فالمشهور منها :

١ ــ كتاب مناهج الأدلة (أو الكشف عن مناهج الأدلة) وهو من المصنفات الفقهية والكلامية •
٢ ــ كتاب فصل المقال فيما بين (أو تقرير ما بين) الحكمة والشريعة من الاتصال وهو من

المصنفات الفقهية والكلامية ٠

٣ ـ كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد كذالك ٠

٤ ـ كتاب في ما خالف أبو نصر لارسطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود ٠

٥ ـ كتاب في الفحص من مسائل وقعت في العلم الالاهي في كتاب الشفاء لابن سينا ٠

٦ ـ كتاب تهافت التهافت وهو أشهر كتب ابن رشد (١) ٠

تهافت التهافت (٢) :

واضح من عنوان الكتاب ان ابن رشد يرد فيه على الغزالي في كتابه : تهافت الفلاسفة ٠ وكان كتاب الغزالي قد مضى عليه قرن من الزمن وهو يحمل لواء الكره للفلسفة وتكفير وتبديع الفلاسفة واعلان افلاس أكبر سلاحين لهم : العقل والمنطق ٠

---

(١) للوقوف على اسماء بقية كتبه وشروحه ومقالاته اطلب كتاب : ابن رشد : فيلسوف قرطبة ص ١٤ د٠ ماجد فخري ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٠ ٠

(٢) كان هاذا الكتاب اخر كتاب فلسفي موضوعي لاشهر فيلسوف عربي عقلاني ٠ ـ المؤلف ـ

فانبرى ابن رشد بكتابه يدافع عن الفلسفة ويهاجم خصومها بالعقل والمنطق اياهما ، دفاعا جريئا منصفا لم يسلم منه حتى الفلاسفة المسلمون أنفسهم كالفارابي وابن سينا • فقد صحح لهما أخطاءهما وسوء فهمهما لبعض نظريات أفلاطون وأرسطو كما أنصف الغزالي حيث رأى انصافه بمجاراته في المسائل الأولى من المسائل العشرين (١) حتى اذا وصل الى المسألة الحادية عشرة (وهي في أن الأول يعلم غيره) انتقض عليه ووصمه بالتهافت قائلا : « أحق الأسماء بهاذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد ، لا تهافت الفلسفة » •

أين انصفه ؟ اتبع ابن رشد في كتابه نهج الغزالي : يأخذ النص من كتاب الغزالي ، ويرد عليه جملة جملة ، بطريقة جدلية منطقية عرف بها ابن رشد أكثر من غيره وهي تقوم على تقديم أقوال الخصم ، واظهار فحواها ثم الرد عليها •

واذا كان ابن رشد قد أقر للغزالي بالاصابة في بعض أقواله ، فقد حمل عليه حملة شديدة في أكثر

(١) وهي المسائل التي اوردها الغزالي في تهافت الفلاسفة وكفر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في ١٧ •

المسائل ، واتهمه تارة بالسفسطة ، وتارة بالجهل أو سوء النية ، وتارة أخرى يخفف من حملته عليه قائلا : « ولعل أهل زمانه اضطروه الى هاذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء •• » أو نجده يلوم الغزالي على تورطه في تكفير الفلاسفة أو تبديعهم لوم قاض عادل أمامه في قفص الاتهام قاض مثله ، كان يفضل ألا يقاضيه لأنه يحبه ويحترمه ، ولاكنه يحب الحق أكثر منه (شيمة أرسطو بين أستاذه والحقيقة) : « واذا قلت له أن نصرة الصديق واجبة قال ان نصرة الحق أولى » •

وهاكذا تناول ابن رشد كتاب الغزالي وقال : « ان الغرض في هاذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع ، وقصور أكثرها عن مراتب اليقين والبرهان » أي عن مقاييس الفلسفة الحقة • وهو بهاذا يشير الى أن الغزالي فقيه جدلي وليس فيلسوفا برهانيا •

● مضمون الكتاب :

أما القضايا التي دار عليها كتاب ابن رشد

فأهمها :

ـ قدم العالم ، وآبدية العالم والزمان والحركة والخلق •

ـ وجود الخالق وطبيعته ، وصفاته لا سيما علمه ، والعالم العلوي •

ـ جوهر النفس البشرية وروحانيتها •

ـ الحشر ، وما الى ذالك •

أ ـ قدم العالم :

تأتي هاذه المسألة على رأس المسائل الهامة التي دار حولها النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين قبل الغزالي بنحو قرنين من الزمان ، اذ تتصل بها مسائل عديدة أخرى هي من صميم العقيدة الاسلامية ، كمسألة أبدية العالم (المسألة الثانية) • ومسألة الاستدلال على وجود الصانع (المسألة الرابعة) • ومسألة الارادة والفعل القديمين (المسألة الثالثة) ، الى ما هنالك من مسائل •

ويرى ابن رشد أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين خلاف لفظي لا أكثر • فكلاهما متفق على :

ـ ان أصناف الموجودات ثلاثة :

١ ـ الأجسام : وهي موجودات اتفقا على أنها وجدت من شيء (أي من المادة) ، وعن شيء (أي الفاعل) ، والزمان متقدم عليهما • فهي اذن محدثة •

٢ ـ الله تعالى : وهو موجود لم يكن عن شيء ، ولا تقدمه زمان • فهو قديم عندهما •

٣ ـ العالم : وهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان • ولاكنه موجود عن شيء (أي الفاعل) • وهاذا هو موضع الجدل :

اذ يصعب تعيين صفته : أهو محدث أم قديم لأنه : « أخذ شبها من وجود الكائن الحقيقي ، ومن وجود القديم • فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديما • ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا • وهو في الحقيقة ـ حسب مذهب ابن رشد ـ ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا •

فالمحدث الحقيقي فاسد ضرورة • والقديم الحقيقي ليس له علة •

ومنهم من سماه محدثا أزليا (١) كافلاطـون وأشياعه ، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي •

يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة : ان العالم محدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه • وهو يعني بذالك ان العالم قد حدث في زمان ما ، بينه وبين الارادة الالاهيـة تراخ (في الزمن) •

فيرد ابن رشد في تهافت التهافت ــ رغم اقراره بامكان تراخي المفعول عن الارادة ــ منكرا امكان تراخي المفعول عن الفعل •

فلو صح مثلا ان الله أراد حدوث العالم منـذ القدم ، ولم يفعله منذ القدم للزم عن ذالك انـه تجدد في الفاعل ، أو المفعول أو في كليهما ، حالة أو نسبة اقتضت حدوثه في الزمان الذي حدث فيه • فعاد السؤال في هاذه الحالة : من أحدثها ؟ وهاذا المحدث من أحدثه ؟ الى ما لا نهاية •• وهاكذا لزم ــ منطقيا وبرهانيا ــ ان العالم قديم • خاصة وان

---

(١) دائرة المعارف ج٣ ص ٢٧ د• ماجد فخري •

حجة الغزالي بالمقابل لا تنهض الا على دليل جدلي فقط ..

ويرد ابن رشد الحجة الثانية القائلة بامكان تقدم الله على العالم بالزمان أو بالذات . وهاذا ما قال به ابن سينا أيضا واعتمده الغزالي أساسا لحجته حين قال : ان مفهوم التقدم بالزمان لا ينطبق على الله في نسبته الى العالم أصلا : « لأن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان . والعالم من شأنه أن يكون في زمان (١) » والذين اعتبرو الله والعالم من جنس واحد أخطاو خطأ فادحا ، حين طبقو على الله والعالم مبدأ العلة والمعلول ، وحقيقة تقدم العلة على المعلول .

ان تقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك وحده .

يقول ابن رشد : من هنا كان الخطأ الذي وقع فيه « المتأخرة من فلاسفة الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء . فهو يرى ان تقدم الله على العالم

---

(١) التهافت ص ٦٥ .

هو : « تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان (٢) » .

وأما قول الغزالي بأن الممكن لا يستدعي موضوعا ، والا لاستدعى الممتنع موضوعا ، فقول سفسطائي على حد تعبير ابن رشد « اذ ان الممتنع أيضا له موضوع يقابله وهو الموجود الذي يصح عليه كلا الامكان ونقيضه ، أي الامتناع تبعا لحاله الحقيقي » .

ويتصل بمسالة قدم العالم دعوى الغزالي ان الفلاسفة ، حين قالو بقدم العالم استحال عليهم اسناد الفعل الى الله ، الا على سبيل المجاز (كما جاء في المسالة الثالثة) ، واستحال عليهم التدليل على وجود الصانع أصلا (كما في المسائة الرابعة والعاشرة) .

رد ابن رشد :

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذه الدعوى فاسدة ، لأن اسناد الصفات لى الله والى الموجودات الأخرى يختلف من حيث الكيفية ، ولأن العالم حتى ولو

---

(٢) وهو نوع اخر من التقدم ..

أعتبرناه قديما يحتاج الى فاعل لا محالة ، اذ أن سلسلة الاسباب ــ في رأي أرسطو ــ يجب أن تنتهي آخر الأمر الى سبب أول لا مسبب له : هو مبدأ الحركة والفعل في الكون • والا لأمكن وجود معلول لا علة له ، وهو محال ، ولبات كل موجود بالعرض أو الاتفاق • وفي ذالك ما فيه من انكار الحكمة في مخلوقات الصانع (١) •

قال الغزالي : الناس فئتان : أهل الحق الذين رأو ان العالم حادث وان الحادث لا يوجد بنفسه ولا بد له من صانع • وهاذا الصانع بمعنى العلة والمبدأ ، وهو الله الذي لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره • وفئة الدهرية الذين رأو ان العالم قديم ، ولم يثبتو له صانعا • والفلاسفة قالو بقدم العالم ، وأثبتو له صانعا ، وفي ذالك تناقض بَيِّن • ومن ثم فتأثرهم بالدهرية واضح ••

فرد ابن رشد قائلا : العالم حادث عن فاعل قديم وفعل قديم أي لا أول له ولا آخر ، وذالك ان العالم وجوده بالحركة والحركة فعل الفاعل • وكل

---

(١) دائرة المعارف ج٣ ص ٩٨ د• ماجد فخري •

فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده • فأنتجو (أي الفلاسفة) من ذالك ان العالم له فاعل موجود بوجوده • فالموجود اذن ليس قديما بذاته •

وهاكذا فالفلاسفة عندما أثبتو قدم العالم أثبتو الصانع القديم بذاته • ولم يكونو من الدهرية في شيء • •

ثم يتناول ابن رشد أقوال الغزالي في العلة والمعلول مبينا له تخليطه ، لكونه لم يميز بين العلل وهي أربع (١) • ولم يكن من ثم رده على الفلاسفة صائبا ، لما فيه من احتمال كل علة من هاذه العلل في شأن الله تعالى مبدأ الوجود • فهو اذن باطل (٢) •

يتساءل الغزالي في موضوع العلل : ان جاز القول بتسلسل حوادث الى ما لا أول له ، فلم لا يجوز القول بتسلسل علل الى ما لا أول له ؟ وان صح ان آحاد الحوادث ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ، فلم لا يصح القول بأن آحاد العلل ممكنة ، أما

---

(١) العلل عند ارسطو اربعة اقسام : العلة المادية ، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة ، والعلة الغائية • مثل السرير • او اي شيء مصنوع اخر •

(٢) تهافت التهافت ص ٢٦٥ •

المجموع فواجب ، ليكون ما يصـــدق على الآحـــاد لا يصدق على المجموع في الحالين ؟

وينتصر ابن رشـــد للفلاسفـــة مظهرا وجـــه التخليط عند الغزالي فيقول : « لا تناقض بـــين قولهم (أي الفلاسفة) بامكان حوادث لا أول لها وقولهم باستحالة علل لا أول لها : ليست الحوادث عللا بعضهـــا لبعض ، بـــل هي معلولة ـ آحـــادا ومجموعا ـ لعلة خارجة عنها • والفلاسفة أحالو تسلسل علل الى ما لا أول له ، لا تتابع حركات لا أول لها ••

وليس ثم بعدُ حوادث أو حركات ، بل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهي حركة الجرم السماوي ، وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة الا في الذهن فقط (١) » •

ويرى المحقق الأب يوحنا قمير « في هاذه الجملة تفنيدا مفحما لاحالة الغزالي أعدادا لا نهاية لها من حركات الأفلاك » •

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٨٣ • انظر ايضا « التهافتان » ص ٣٦ للاب يوحنا قمير ـ دار المشرق ـ بيروت ١٩٦٩ •

والغزالي يتهم الفلاسفة في قولهم بوجود العلة للعالم ، ويرى هاذا القول باطلا •

ان العالم في عرفهم قديم ، وانما العلة للحوادث • وليس يحدث في العالم ولا ينعدم جسم ، وانما يحدث الصور والاعراض • فأن الأجسام هي السماوات والعناصر الاربعة وهي قديمة •

فيجيب ابن رشد عنهم قائلا : ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه •• وبعد ذالك أخذ ابن رشد يشرح للغزالي معنى كلام الفلاسفة عندما يقولون بواجب الوجود، وممكن الوجود : « اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري • ومن الممكن الممكن الحقيقي ، أفضى الأمر ، ولا بد ، الى موجود لا علة له (١) •

ويطرح الغزالي القضية في شكل سؤال فيقول : اذا كان الله فاعلا للعالم أو محدثا له ، فكيف يكون العالم ، مع ذالك قديما ؟ فيجيبه ابن رشد قائلا : ان العالم عندنا في حدوث دائم ، وانه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية • وليس في هاذا القول تناقض كما

(١) تهافت التهافت ص ٤١٨ •

يزعم الغزالي ·

ويمضي الغزالي في جدله قائلا : « لا جرم ان العالم لم يزل ممكن الحدوث · لاكن اذا قدر موجودا أبدا ، لم يكن حادثا · ولم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه · فالممكن الحدوث ممكن لا غير · وبذالك يتمين أصل كونه حادثا لا قديما · والامكان يرجع الى قضاء العقل : فما قدره العقل موجودا ، ولم يمتنع عليه تقديره ، سمي ممكنا ، وان امتنع سمي مستحيلا · وان لم يقدر العقل على تقدير عدمه سمي واجبا ··

فالامكان والاستحالة والوجوب ، قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له ··· نقول (يتابع الغزالي) : القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم ، ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان · حتى صرحو بأن الكليات موجودة في الاذهان لا في الأعيان ·

فيرد ابن رشد الاعتراض مثبتا :

١ ـ ان ما كان ممكنا أن يكون أزليا ، واجب أن يكون أزليا ، لأن الذي يمكن فيه تقبل الأزلية ، لا يمكن فيه أن يكون فاسدا (١) ·

---

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٣٢٢ و ٣٢٣ نجيب مخول ـ مكتبة الطوان ١٩٧٠ ·

٢ ـ كون الامكان حكما ذهنيا ، أو قضية عقلية ،
هو الذي يستدعي أمرا موجودا خارج النفس
لأن المعقولات لا تكون صادقة ما لم توجد في
النفس على ما هي عليه خارج النفس ٠

صحيح ان الكليات موجودة بالفعل في الاذهان ،
لاكنها موجودة بالقوة في الأعيان ، بصرف النظر
عن وجود العقل والعقلاء ٠ ولولا ذالك لكانـــت
كاذبة ٠ لا بد اذن في قولنا في الشيء انه ممكن من
أن يستدعي هاذا الفهم شيئا يوجد في الامكـــان ،
لأنه لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول
وجودا ٠٠

ـ أما الاستدلال على أن معقول الامكان يستدعي
موجودا يستند اليه ، بدليل ان الممتنع لا يستدعي
موجودا يستند اليه ، فقول سفسطائي على حد
تعبير ابن رشد ٠ ذالك لأن الممتنع يستدعـــي
موضوعا مثلما يستدعي الامكان (١) ٠

---

(١) فاذا رفعت الموضوع الحامل للامكان (وهو الهيولي : الموضوع
الاقصى للكون والفساد) اي الموضوع الذي ينتقل من حال الوجود
بالقوة الى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدوث والتغير ٠ وسبب =

فقول الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الاذهان، لا في الأعيان ، انما يريدون به انها موجودة بالفعل في الاذهان ، وانها موجودة بالقوة لا بالفعل في الأعيان ·· فالكلي ــ اذن ــ تشبه طبيعته طبيعة الممكن لأنهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة (١) ·

والنتيجة هي دائما كما يقول ابن رشد : العالم قديم وله صانع · هاكذا قالت الفلاسفة وهاكذا قالت الأشعرية مع خلاف لفظي بسيط ، يدور حول مفهوم الزمان : فالمتكلمون ومنهم الأشاعرة يقولون ان الزمان متناه من الماضي · أما الفلاسفة فيقولون انه غير متناه كحاله في المستقبل · وبالتالي فليس بين العالم وبين خالقه انقطاع زمني ·· فهو اذن قديم ·· هاذا هو كل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين : آزلية الزمان · وليس في هاذا ما يدعو الى تكفير الفلاسفة · ما دام الله هو الخالق الوحيد ··

= ذلك ان الشيء الذي يمكن ان يوجد ليس نفس العدم ، كما ان الشيء الذي يمكن ان ينعدم ليس نفس الوجود ، فهناك اذن شيء ثالث قابل للوجود والعدم معا ، وهو المتصف بالامكان ، أي بالإنتقال من حال العدم الى حال الوجود ·

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٣٢٣ ·

أما اذا ادعى المتكلمون ان هاذه النظرية تصطدم مع ظاهر الشرع سارع ابن رشد الى القول بأن ظاهر الشرع لا يثبت حدوث العالم بل يكاد يقول العكس • فالآية : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » • يشير ظاهرها الى وجود ثان بعد هاذا الوجود • وكذالك الآية « وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » ، تدل على وجود قبل وجود السماوات والأرض ، وعلى زمان قبل هاذا الزمان » لذالك عمد المتكلمون الى تأويل مثل هاذه الآيات ، وكذالك فعل الفلاسفة • وكان لزاما عليهم أن يؤولو فأين وجه الكفر أو التكفير في هاذه المسألة ؟!

وخلاصة القول : ان ابن رشد قد اتبع ـ وهو زعيم المشائين العرب وخاتمهم ـ مذهب أرسطو في حصر الامكان في الامكان الطبيعي ، أي امكان الصور ، والكيفيات والاعراض كامكان التمثال والألوان : فهاذه بحاجة الى مادة أو موصوف قابل لها لتصبح حقيقة •

وسواء قال ابن رشد بأزلية الزمان (١) وبالامكان الطبيعي ، فهو في كل ذالك يجول في ميدانه ، ويثبت للغزالي خطأه وسفسطته في كل قضية تتناول مسألة من أهم المسائل الفلسفية وهي مسألة قدم العالم • ذالك لأن ابن رشد قد اعتمد في ردوده القياس والبرهان الأرسطاليسيين القائمين على :

- أكاديمية البحث من حيث التنظيم والتبويب والكشف عن مناهج الأدلة ••
- مقارعة الحجة بالحجة ، ودحض البرهان بالبرهان كما في « تهافت التهافت » •
- التفرغ والاستطراد في بسط أدلة أرسطو على قدم العالم بناء على قدم الزمان والمادة والحركة •

وقد أراد ابن رشد بهاذا النهج العقلاني أن يثبت فاعلية الفلسفة الأرسطية ومقدرتها على

---

(١) لاكن اعتماد ابن رشد على ازلية الزمان اوقعه في شيء من الغموض والالتباس : لانه لم يفرق بين ما هو ازلي وما هو ابدي: فالزمان لا يتصور الا مع الحركة ، والابدية لا تتصور مع الحركة بحال من الاحوال • اذ الكائن الابدي لا يتحرك من مكان الى مكان ولا من زمان الى زمان • — المؤلف —

المواجهة من جهة ، وان يؤكد تجرده الموضوعي وحياده في الرد على الغزالي من جهة ثانية ٠

زد على ذالك انه أراد أن يصحح ما أغلق على فهم الفارابي وابن سينا من فلسفة المعلم الأول ولا سيما مسالة قدم العالم ٠ فاصطاد عصافير كثيرة بحجر واحد ـ اذا جاز التعبير ـ ٠

ذالك لأن أبا الوليد لم يكتف بالرد على الغزالي والمتكلمين ، بل صحح للفارابي وابن سينا أخطاءهما ولامهما في مسالة قدم العالم ٠ لا سيما ابن سينا الذي ساير أو رضخ لمقولة بعض المتكلمين ولمقدمتي أبي المعالي القائل في المقدمة الأولى :ان العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون أصغر مما هو ، وأكبر مما هو أو ٠٠٠ الخ ٠٠

ويقول في الثانية : ان الجائز محدث وله محدث٠ وقد أبطلهما ابن رشد ـ بينما قال بهما ابن سينا (١) ـ فالأولى خطابية وكاذبة لأنه لا يعقل أن

---

(١) يؤون ابن سينا بالجائز ـ كما في المقدمة الاولى لاي المعالي ٠
فابو علي يقول : ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر =

يكون العالم على غير ما هو عليه ٠٠ ولو قلنا بجواز أن يكون على غير ما هو عليه لأبطلنا حكمة الصانع٠ اذ ليس في العالم الا شيء واحد : اما واجب واما ضروري ٠

أما الثانية وهي قول أبي المعالي ان الجائز مُحدث ،فقد اختلف فيها العلماء ــ يقول ابن رشد ــ أجازها أفلاطون وأبطلها أرسطو ٠

واذا كان ابن رشد قد اكتفى بلوم الفارابي وابن سينا في هاذه المسألة ، فقد انتقل من اللوم الى الهجوم والتجريح بالنسبة لموقف الغزالي منها بالذات ومن معظم المسائل الفلسفية التي تعرض لها أبو حامد في « تهافت الفلاسفة » بوجه عام ٠

فالغزالي ــ في نظر ابن رشد ــ عالم سفسطائي من الطراز الأول ، قد حشا كتابه بالسفسطة وقصر في أقاويله عن مرتبة اليقين والبرهان وعن فهم

= بذاته ممكن وجائز ٠ وان هاذه الجائزات صنفان : صنف جائز باعتبار فاعله ، وصنف واجب باعتبار فاعله، ممكن باعتبار ذاته، وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل ٠ وهاذا الرأي في غاية السقوط على حد تعبير ابن رشد ٠ وذلك ان الممكن في ذاته ـ في رأي ابي الوليد ـ ليس يمكن ان يعود ضروريا من قبل فاعله الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري ٠

الحكمة نفسها « فتعرض أبي حامد الى مثل هاذه الأشياء (من آراء الفلاسفة) هاذا النحو من التعرض لا يليق بمثله · فانه لا يخلو من أمرين : أما انه فهم هاذه الأشياء على حقائقها ، فساقها ها هنا على غير حقائقها وذالك من فعل الشرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض الى القول فيما لم يُحط به علما ، وذالك من فعل الجهال ، والرجل يجل عندنا عن هاذين الوصفين · ولاكن لا بد للجواد من كبوة ، فكبوة أبي حامد في وصفه هاذا الكتاب · ولعله اضطر الى ذالك من أجل زمانه ومكانه » ·

من الملفت للنظر هاذه الاخلاقية الرفيعة في نقد ابن رشد للغزالي · فأبو الوليد مهما تمادى في التجريح والقسوة في ابطال حجج الغزالي الا أنه لا ينحدر اطلاقا الى مستوى الشتيمة والقذف · كما فعل « حجة الاسلام » · · ·

مسالة الصفات (أو التنزيه) :

علمنا ــ فيما مضى ــ أن مسألة الصفات الالاهية كانت مثار خلاف شديد عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين ، مرده الى حماسهم في قضية

التنزيه أو نفي الصفات عن الله ليبقى بعيدا عن أي تشبيه أو تمثيل أو تجسيد ٠

وابن رشد يدلي بدلوه في هاذه المسألة الكلامية الهامة في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة الذي ألفه قبل تهافت التهافت ٠ رادا بقوة على مزاعم الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية في « معرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع » آخذا عليهم جميعا اعتمادهم مقدمات غير برهانية ٠ وسنعرض رده بالتفصيل عند الحديث عن هاذا الكتاب ٠ أما في تهافت التهافت فقد عرض لمسألة الصفات في معرض رده على الغزالي ٠ اتهم أبو حامد الفلاسفة بالتلبيس (المسألة ١٣) في اسنادهم الفعل الى الله أصلا ، وتعجيزهم عن اثبات مذهبهم في الصفات : سواء الوحدانية ، أو البساطة أو مفارقة الاجسام ، أو العلم ٠ وذالك عن طريق ابطال الحجج التي استعملوها ، والتدليل على أنها لا تفيد اليقين ٠٠٠

فرد ابن رشد على المتكلمين عامة والغزالي خاصة اطلاقهم القول في الموجود القديم (الله) والموجود الحادث (الجسم الطبيعي) على نحو

واحد أي باشتراك الاسم ، فينتج عن ذالك التشبيه والتجسيد ٠

الفلاسفة ـ كما يقول ـ أسندو العقل والارادة والعلم الخ ٠٠ الى الله على سبيل التنزيه خلافا للمتكلمين ، فنفو أن يكون بين فعل الله وارادته وعلمه ، وبين فعل الانسان وارادته وعلمه أي شبة ، بل هم يرون : « ان الله مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر ، وهو عالم بعلم لا يشبه علم البشر ٠ وانه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذالك لا تدرك كيفية ارادته » ٠

علم الله بالجزئيات :

والحق ان ابن رشد ، في حرصه على تنزيه الخالق ينفصل عن المتكلمين وعن المشائين العرب عامة وابن سينا خاصة : ففي مسألة العلم ، مثلا ، ولعلها أهم الصفات التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، ينفي ما ذهب اليه ابن سينا من أن الله يعلم الموجودات علما كليا ، أو هو يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات ٠ ويقول : « ان المحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات

لا بكلي ولا بجزئي ، وذالك ان العلم الذي هاذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول • والعقل الأول هو فعل محض وعلة • فلا يقاس علمه على العلم الانساني (١) » •

وينتهي ابن رشد الى القول بأن المؤمن الموحد عليه أن يؤمن بصفات الله ، وأن يؤمن كذالك بأنها ليست كصفات الانسان •

ويمضي ، لتأكيد ذالك ، في ضرب الأمثلة قائلا : ان للانسان قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة • ولاكن القابليات تحتاج الى من يوجدها ، ومن يخرجها من القوة الى الفعل • وهاذا ان جاز في حق الانسان فليس مما يجــوز في حق الله • « وأما قوله سبحانه : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون • فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله •• والباريء سبحانه وتعالى يتنزه عن هاذا المعنى : فالانسان يعدل ليستفيــد بالعدل خيرا في نفسه • ولو لم يعدل لم يوجد له ذالك الخير • وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته

---

(١) التهافت ص ٤٦٢ للتفصيل انظر دائرة المعارف ص. ٩٨ ج٢ •

تستكمل بذالك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل ٠٠ » ٠

فلا نكران للصفات عند ابن رشد ٠ وانما النكران للمشابهة بين صفات الانسان وصفات الله ٠ وانها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم ، ولاكنها لا تشترك في المدلولات (١) ٠

وهاكذا ، فان علم الله بالجزئيات مسألة لم يمرها ابن رشد كبير اهتمام ، « لأن هاذا القول ليس من قولهم » (يقصد الفلاسفة) (٢) ٠

ومع هاذا فهو يتناول هاذه المسألة في كتابه « فصل المقال » ليشير الى « ان أبا حامد قد غلط على الحكماء والمشائين فيما نسب اليهم انهم يقولون انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون ان الله يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ٠ وذالك ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، متغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : تاريخ الفلسفة العربية حنا فاخوري ود٠ خليل الجر ص ٤٤٩ وما بعدها ٠

(٢) كما جاء في اخر كتاب تهافت التهافت ٠

على مقابل هاذا ، فانه علة للمعلـوم الذي هـو الوجود • وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون ان الرؤيـا الصادقـة تتضمن الانـذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذالك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه ، وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن • • • » •

الى أن يقول : « فلا معنى للاختلاف في هـاذه المسالة ، أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم • فمن أين جاء الغزالي بهاذه الفرية ؟ ونحن متاكدون من ان مذاهب الفلاسفة الإلاهيين لم يرد فيها اطلاقـا ما يدعو الى هاذه الفرية ! وابن رشد بالذات في طليعة الفلاسفة المشائين تنزيها لعلم الله • بل انه قال في غير موضع من كتبه ان علم البرهان نفسه انما هو من وحي الله • •

حشر الأجساد :

لابن رشد رأي غريب في مسالة الحشر • فبعد

أن أوّل وتساهل ، وتهرب من الاجابة الصريحة ، خرج علينــا برأي مستهجــن قائــلا : بأن الحشر الجسماني هو للعامة : أي انهم يجب أن يؤمنو به كما ورد في القرآن وفي آيات كثيرة ، مثل : « نار وقودها الناس والحجارة » ٠ أو « يوم تذهل كل مرضعة عما أرضعت ، وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى » ٠ أو « من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها أول مرة » ٠ أو « أيحسب الانسان ان لن نجمع عظامه ؟ بلى : قادرين على أن نسوي بنانه ٠٠ » ٠

في ظاهر هاذه الآيات وأمثالها تصوير وتجسيد للمعاد بأنه حشر للأجساد بل للافراد ٠ ولاكن ابن رشد يترك هاذا لعامة المسلمين ٠ أما المشتغلــون بالحكمة فلهم أن يؤولو هاذه الآيات ومثيلاتها تأويلا مجازيا ٠ ولهــم أن يعتقدو مثلــه بحشر الأرواح وحدها ، وبشكل جماعي لا افرادي ٠٠ فظاهــر الدين ــ اذن ــ فرض على الجمهور ، وباطنه فرض على الفلاسفة ٠٠ وهاذا ما يتفق ونظرته التوفيقية المشهورة والتي فصلها في « فصل المقال » الــذي سيأتي الحديث عنه بعد قليل ٠

وواضح من مفهوم المعاد عند ابن رشــد أنه يسير به على خطى « الحكيم الذي كمل به الحق » • ومعروف ان أرسطو يتساءل بالنسبــة الى خلــود النفس : هل تفارق النفس (وهي صـورة الجســد الطبيعية) هاذا الجسد ؟ فيجيب ابن رشد ــ كما أجاب أستاذه ولاكن بوضوح أكثر ــ ان السبيل الى اثبات مفارقة النفس هو أن فيها جزءا مفارقــا لهيولاها تتميز به عن سائر قواهــا هو : القــوة الناطقة وادراكهاللمعقولات • « فمن هنا ــ لعمري ــ ان هاذه القوة التي فينا غير هيولانية • ولما كانت غير هيولانية ، أمكن لهــا أن تفــارق » (أي أن تخلد) •

وهاكذا يوضح ابن رشد بالدليل الفلسفي ان في النفس جزءا واحدا قابلا للمفارقة أو الخلود ، هو العقل بقسميه : الهيولاني والفعال • أما سائر قواها : أي الغاذية والحاسة والنزوعية والمخيلة ، فهي تتقوم بموضوع طبيعي خاضع لسنة الكــون والفساد هو الحرارة الغريزية •

فاذا بطل خلود النفس ، وهي صورة الجسد ، وكان الجسد من المركبات التي تنحل لدى الوفاة الى

عناصرها الاصلية ، بطل ــ ضرورة ــ المعاد الفردي أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد • وهو ما يعرف بالحشر الجسماني ••

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل قائم على ايمانه بأن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ، ولا تنقص بنقص هاذا الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفناء الذي يصيب الأشخاص •

وابن رشد كذالك يؤمن بوحدة الحقيقة العقلية • فكان طبيعيا ان يجاري « الحكيم » في هاذه المسالة •

وحين نقل في « تهافته » كلام الغزالي في الرد على القائلين بفناء النفس قال : « ما قاله هاذا الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية » • الى أن يقول : « وذالك ان ما عُدِم (من الأجساد) ثم وجد ، فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد (١) » •

---

(١) للاستزادة انظر كتاب ابن رشد للعقاد في سلسلة نوابغ الفكر العربي ص ٤٢ •

ولاكن ابن رشد يعود ليهاجم الغزالي في التهافت حيث ينفي أبو حامد ان الواحد لا تأتي منه الكثرة. فيقول : « ان ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد الا يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ، ونفس بهيمية ».

ويرد عليه في اتهامه الفلاسفة المنكريـن لحشر الأجساد بقوله : « هاذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول ... وان الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفات ذالك الوجود ... وهي (أي الشرائع) تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع في تعريف السعادة الأخروية .. » الخ ..

والخلاصة ان ابن رشد كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء . وان لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . كما يؤمن بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام عنها بمـا يخالف الوحـي ويناقض الانبياء . ومع هاذا لم يسلم أبو الوليد من سهام النصيين المغلقين . ذلك هو قدر من ياتـي سابقا لعصره ..

روحانية النفس :

ويمضي ابن رشد في « تهافته » فيشبه النفس البشرية بالضوء فيقول : « والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها • والنفس آشبه شيء بالضوء • وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام • كذالك الأمر في النفس مع الأبدان » •

وهو بهاذا يلخص نظريته القائلة بوجود النفس الانسانية ، أي العقل في النوع الانساني ، الذي يبقى وان زال الأفراد (١) ••

وكارسطو يذهب ابن رشد الى أن النفس واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى ، وان مبدأ وحدتها وعلتها القريبة هي الحرارة الغريزية (٢) •

كما يقول : « ان النفس تختلف عن الجسم من حيث يلحقها التغير بالعرض ، أي من جراء صلتها بالجسم لا بالذات (٣) » • فهي ليست هيولانية

---

(١) من هنا ايضا كان تكفيره لان المعاد الجسماني للافراد ركن من اركان الدين الاسلامي ، وهو - كما ترى - ينكره •••

(٢) ابن رشد : فيلسوف قرطبة ص ٩٣ د• ماجد فخري •

(٣) المصدر نفسه ص ٩٣ •

أصلا ٠

وهي ـ كما يقرر أرسطو ـ « صورة لجسم طبيعي آلي » فيستحيل عليها أن تكون مادة الجسم الطبيعي ٠

والصور الطبيعية عند أرسطو « كمالات أول للأجسام التي تسند اليها ٠

وأجزاء النفس خمسة : النباتية أو الغاذية ، فالحساسة ، فالمتخيلة ، فالناطقة ، فالنزوعية ٠

هنا يتضاءل ابن رشد أمام عملاقية أستاذه أرسطو لدرجة أنه يكرر حرفيا ما قاله المعلم الاول عن النفس وقواها وروحانيتها ٠

لنر ـ الآن ـ كيف رد ابن رشد على الغزالي في هاذا المجال ، ودافع عن الفلاسفة :

في المسألة الثامنة عشرة من كتاب « تهافت الفلاسفة » حاول الغزالي تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على روحانية النفس ، وانها جوهر مفارق قائم بنفسه ، وليست جسما ٠

يقول الفلاسفة : العلوم العقلية تحل في الانسان، والعلم الواحد منها لا ينقسم ، فلا بد أن يكون محله أيضا لا ينقسم ٠ ولما كان الجسم مركبا أي منقسما،

فلا يصلح أن يكون محلا للعلوم ، سواء قلنا انها تنطبع فيه انطباع الأعراض في الجواهر ، أو ان بينها وبينه نسبة العلم الى العالم به (١) ٠

ولو حل العلم في جزء من الانسان ، لكان العالم ذالك الجزء لا الانسان كله ٠٠ والجهل ضد العلم : فان حل العلم جزءا من القلب أو الدماغ ، جاز قيام الجهل في غيرهما ٠٠٠ فيكون الانسان ـ والحالة هاذه ـ في صفة واحدة جاهلا ، وعالما بشيء واحد ٠ فاستحال اجتماع ضدين في محل واحد ٠

اعتراض الغزالي :

جاء اعتراض الغزالي على ذالك على شكل سؤال :

« لِمَ لا يكون محل العلم الجوهر الفرد ؟ (٢)

---

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ، ص ٣٢٨ لجيب مخول ـ مكتبة انطوان ـ بيروت ١٩٧٠ ،

(٢) الجوهر الفرد اصطلاح عربي لمبدأ الذرة عند الفلاسفة اليونان كديموقريطس ، ولوقيبس ، وابيقوروس القائلين بأن العالم مكون من عناصر او ذرات متناهية في الصغر ، وغير قابلة للقسمة ، ولذالك سماها بعض متكلمي الاسلام « الجزء الذي لا يتجزأ » ومنهم المعتزلة وعلى رأسهم العلاف (٢٣٥هـ) ثم =

أو الجزء الذي لا يتجزأ ؟ وقد قال المتكلمون ان الجسم يتركب منه ؟ ثم ان ما زعمتموه من ان كل حال في جسم ينبغي أن ينقسم ، باطل عليكم : الشاة ـ مثلا ـ تدرك بالقوة الوهمية الجسمانية معنى العداوة في الذئب ، والعداوة من المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة » • أما قولهم : ان العلم ، لو كان في جزء من الانسان ، لكان العالم ذالك الجزء ، لا الانسان على الجملة ، فيرده الغزالي بقوله : هاذا هوس • الانسان يسمى مبصرا ، وسامعا ، وذائقا بنوع من التجوز ، كما يقال : فلان في بغداد ، وهو لا يمكن أن يكون الا في بعضها » •

وقولهم : ان العلم ضد الجهل • فان حل العلم جزءا من القلب أو الدماغ جاز قيام الجهل في جزء

= جاء الاشاعرة يدافعون عن المذهب الذري لدعم رايهم في حدوث العالم قائلين : لما كان العالم مكونا من اجزاء ولما كانت هاذه الاجزاء ممكنا اتصالها وانفصالها ، وممكنة حركتها وسكونها ، اذ انه لو الت من طبيعتها ساكنة او متحركة لكانت ابدا على حالتها الطبيعية ، ولما مرت من حال الى حال ، وهاذا خلاف المشاهد • فبما انها تجتمع وتفترق ، فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ، ويفرق المفرق وهو الله • للتفصيل اطلب كتاب اهم الفرق الاسلامية ص ١١٩ د• البير نصري نادر بيروت ١٩٦٠•

آخر منهما • وهاكذا يكون الانسان ، في حال واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد • غير أنه يستحيل اجتماع الضدين في محل واحد •

هاذا القول مردود ايضا على الفلاسفة في الشهوة والشوق والارادة ، وهي أمور أو معان تثبت للبهائم والانسان وتنطبع في الجسم ، ويستحيل أن ينفر الجسم مما يشتاق اليه •فيجتمع فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر •

وكأني بابن رشد قد ضاق بالغزالي ذرعا ، فراح يفند اعتراضاته بندا بندا ، قائلا بكل هدوء وموضوعية الفيلسوف : « كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم • لاكن الانقسام ليس في الحد والماهية • لأن الماهية واحدة كيفما تقلبت الأمور : البياض ــ مثلا ــ هو هو بعينه ، سواء كان في الجزء أم الكل • وبما ان المعقولات لا تكون الا لماهية الاشياء التي يعبر عنها الحد ، فهي اذن لا تقبل الانقسام • وبالتالي ليس محلها جسم من الاجسام •

أما ما قاله الغزالي في القوة الوهمية فقد اتبع

فيه ابن سينا • والشيخ الرئيس يخالف الفلاسفة القدماء ، في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة عوض الفكرية في الانسان : المتخيلة هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو • فلا معنى لزيادة قوة أخرى تدعى القوة الوهمية •

أما قولنا في الانسان : « انه عالم » على سبيل المجاز فليس كقولنا « انه مبصر » • اذ لا يظهر لنا ان هناك عضوا خاصا بالعقل ••

وبالنسبة لاستحالة حلول الأضداد في محل واحد ــ حسب رأي الفلاسفة أو ما ينسب اليهم ــ فاعتراض الغزالي على هاذا صحيح ــ كما وجد ابن رشد ــ لأن النفس النزوعية لا تنزع الى المضادات معا ، وهي مع ذالك جسمانية • لذالك ليس في هاذا دليل على ان العقل لا يحل جسما أصلا •• بل كل ما فيه ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون وسائر الأعراض • غير اني لست أعلم أحدا من الفلاسفة احتج بذالك في اثبات بقاء النفس ، الا من كان لا يعبأ بقوله (١) •

---

(١) للتوسع اقرأ نجيب محفوظ في كتابه : موضوعات فلسفية موسعة ص ٣٢٧ وما بعدها ، مكتبة الطوان ـ ١٩٧٠ ـ بيروت •

العقل وآلة الادراك :

رأي الفلاسفة : يقفز رأسا الى ذهننا قول ابن سينا في العقل ونوع ادراكاته ، وانه يعقل نفسه • في حين ان الحواس لا تعقل نفسها • ومعنى هاذا ان العقل لا آلة له ولا محل • بينما الحواس لها آلة ولها محل • ونذكر ، كذالك ، قوله ان الحواس المدركة بآلات جسمانية يعتريها الضعف والكلال لكثرة الاستعمال ، على عكس العقل الذي كلما أمعن في التأمل وأدام النظر في المعقولات سما وقوي وزاد نشاطا •

ويجيء رد الغزالي ، على هاذه المقولة ، باهتا وجدليا افتراضيا لا أكثر ، وملخصه : « اذا كانت الحواس لا تدرك نفسها ، فما ذالك الا بحسب العادة الجارية •• » الى أن يقول : « فكذالك لا يبعد أن يكون لنا حاسة تسمى العقل ، وتخالف سائر الحواس فتدرك نفسها ••• » •

والأغرب من هاذا الافتراض مثل التمساح الذي أورده الغزالي داحضا به حكم الفلاسفة على الكلي من الجزئي « كأن تقول ان كل حيوان يحرك عند

الأكل فكه الاسفل ، لأنك استقرأت الحيوانات كلها ورأيتها كذالك ، لاكنك غفلت عن التمساح ، وهو يحرك فكه الأعلى .. فلعل العقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوان ... (١) » .

ويدحض الغزالي مسالة ضعف الآلة أو الحاسة بفعل الادمان وكثرة الاستعمال ، بالطريقة ذاتها ، طريقة الافتراض والتخمين . اسمعه يقول في هاذا الشأن : « فقد يقوى بعضها في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، بعد الأربعين مثلا ، يقوى الشم ويضعف البصر ، ولا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق الأشخاص ، وفي حق الاحوال ... » .

ان ردودا كهاذه يبدأ أكثرها بـ : قد يكون ، أو لا يبعد أن يكون ، وربما ولعل ، ردود سفسطائية وغير علمية ، يغلب عليها المنطق الجدلي الخطابي ، الأمر الذي لا يجعل من الغزالي محاورا فلسفيا بارعا ، بله فيلسوفا ..

---

(١) تهافت الفلاسفة ٢١٥ .

هاذا في أسوأ الأحوال ، أما في أحسنها فان هاذه الردود تبرز الغزالي مجادلا أشعريا عنيدا ، ومدافعا غيورا عن دين ، أو بقايا دين عبث به العابثون ، من متفلسفة ، ومتكلمة ، وغنوصية ، وصابئة ، ومجسدة ، وأفلوطينية •• وبعض باطنية •• وصوفية •• في عصر وظروف حتمت وجود ظاهرة جديدة : هي ظاهرة الغزالي ، كردة فعل طبيعية ، وكمحاولة انقاذ أخيرة •• ولاكن ••

لهاذا كان سهلا على ابن رشد رد أكثر هاذه الردود :

ـ كرده على مثل التمساح ، بقوله : « أما مثل التمساح ، فهو نتيجة استقراء ناقص ، لم يتناول جميع أنواع الحيوانات ، فلا يفيد اليقين ، ولا ينطبق على ما قيل في الحواس الخمس ، اذ ليس ها هنا حاسة سواها •

ـ وكرده على ادراكات العقل ، وازدياد نشاطه كلما أمعن في التعقل والتأمل والنظر بعكس الحواس • وهاذا يعني انه من جوهر مغاير • في حين ان أبا حامد يساوي بين الجوهرين •

ـ وكرده على رد دليل الكليات المجردة : القــوة العقلية تدرك الكليات العامة المجردة من المواد والأوضاع ٠

الى آخر هاذه الردود الرشدية المنطقية الموفقة ، والمنصفة ، المبنية على القياس والحد ، البعيدة عن الحماس الديني الانفعالي ٠

● السببية الطبيعية :

كان الغزالي ينكر السببية الطبيعية (١) الناتجة عن ارتباط ضروري بين السبب والمسبب ، ويرى بين الأسباب والمسببات اقترانا جرت العــادة على مشاهدته ، وان الحوادث ليس لها علة الا ارادة الله

---

(١) الاسباب او العلل وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء ، وهــي اربعة : الاسباب المادية ، الاسباب الصورية ، الاسباب الفاعلة والاسباب الغائية ٠ مع ان الغزالي كان من المؤمنين بالعقل ايمانه بالنقل ، في فهم وادراك جميع المسائل العلمية والدينية ٠٠ مـا عدا مسالة المعرفة اللدنية التي تتم بطريقة الكشف والحـدس الصوفيين ، لا عن طريق العقل الذي يقف عاجزا حيالها ٠ فكيف اجاز ابو حامد لنفسه انكار السببيـــة الطبيعية ، في حين ان الايمان بها طريق رئيسي من طرق الايمان بالله !٠٠ من المعروف ان تبرير المعجزات هو الذي جعله يقول بالعادة وينكر مبــدأ العلية ـ المؤلف ـ للتفصيل : انظر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٥٣٤ د٠ جميل صليبا دار الكتاب اللبناني ط٢ ـ ١٩٧٣ ٠

الذي لو شاء أن تحدث حدثت ، وان لم يشأ لم تحدث • فحصول الخوارق اذن أمر طبيعي ، ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الكون ••

يرد ابن رشد ـ هنا ـ على الغزالي أشد الرد ، متهما اياه ـ مرة أخرى ـ بالسفسطة ، ويرى « ان من يرفع السببية ، يرفع العقل ، ويبطل العلم » • ولا يبقى علم من العلوم ضروريا ، حتى ولا علم الذين ينكرون السببية ••

ومن رأينا ان الغزالي لو كان منطقيا مع نفسه ومع دينه ، متحررا بعض الشيء من « نظاميته » لما نفى العلية ، بل لقال بها ، واستنتج ، من ثم ، دليله ، بل أدلته على وجود الصانع منها ••

اذ ان كونا بمثل هاذه الروعة الرائعة في الدقة المتناهية والتماسك العجيب ، والتلازم الحتمي بين العلة والمعلول ، في الوجود والموجود ، وتلك الغائية والخيرية اللتين يسعى اليهما ويحققهما كل كائن حي ••

مثل هاذا الكون البديع لا بد له من مبدع قادر • ومثل هاذا المبدع القادر ، قادر على تغيير نظامه

في لحظة من اللحظات وعلى يد أنبيائه •• فتكون المعجزة ••

وحتى المعجزة ليست خارج نظام العلة والمعلول باستثناء عنصر واحد من عناصرها هو الزمن ••

بذا تفسر المعجزة يا أبا حامد •• وليس بتعطيل السببية !••

وأبو الوليد يقف طويلا عند كلمة عادة التي فسر بها الغزالي السببية ، فتساءل : ما المقصود بكلمة عادة ؟ وأجاب مفترضا ثلاثة افتراضات :

١ ـ انها اما أن تكون عادة للفاعل الذي هو الله •
٢ ـ واما أن تكون عادة للموجودات والحوادث •
٣ ـ واما أن تكون عادة لعقلنا في الحكم على الموجودات •

فان كانت عادة عند الفاعل : فذالك محال لأنه لا يمكن أن يكون لله عادة • وان كانت عادة في الموجودات : فالموجودات ليست ذوات نفوس عاقلة ، بل هي موجودات طبيعية • والعادة عند من لا نفس له هي طبيعة وقانون (١) • أما ان كانت عادة

(١) الطبيعة في المصطلح العلمي قوة فاعلة في الاجسام ، بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي •

لدينا نحن البشر ، أي من فعل عقلنا • فالعقل ليس شيئا سوى قوة ادراك الموجودات بأسبابها : أي ان العقل هو مجموعة النواميس والقوانين التي تسير الكون • فحكمــه بالسببية مستمد مــن طبيعــة الموجودات • وبذالك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات •• ورفع السببية ــ اذن ــ رفع للعقل (١) ••

موقف ابن رشد من المعجزة :

لا ينكر ابن رشد معجزات الأنبياء ، وهو يقر بأن ارادة الخالق لا يعجزها أمر من الأمور • ولاكنه يجعل المعجزات ثانوية في الدلالة على صدق النبوة • فالمعجزة ــ في رأيه ــ علامة خارجية ، قد تؤكــد وجود الرسالة ، أي تؤكد ان صاحب المعجزة نبي مرسل ، غير أنها ليست دليلا على صحة رسالته • وعامة الناس ترى في المعجزة دليلا • الا أن الدليل الوحيد الذي يثبت صدق رسالة من الرسالات هو الشرائع نفسها التي تتضمنها تلك الرســالات ،

---

(١) ما يؤخذ على ابن رشد في هاذه النقطة الثالثة هو ايمانه المطلق بعصمة العقل الانساني واعتقاده ان جميع احكام العقل فــي الامور الكلية مستمدة من الموجودات بشكل صحيح • ــ المؤلف ــ

والحقائق التي تكشفها للناس ، وما يكون فيها من صلاح وخير لهم (١) ·

ويضرب أبو الوليد على ذالك مثل رجلين ، كل منهما يدعي الطب : أحدهما يبرهن على صـــدق دعواه بأنه يبريء المرضى · والثاني يثبت دعواه بأنه يسير على الماء ·· فيقول : ان السير على الماء فعل خارق ومعجزة · ولاكنه ليس دليلا على أن صاحبه طبيب ·

وينتهي ابن رشد الى أن معجزة الدين الاسلامي هي الشريعة نفسها التي صدع بها النبي محمد · وهو يرى ـ كما يرى غيره من الفلاسفة ، ان ارسال الرسل ضروري · وذالك لأن الناس لا يستطيعون جميعا ادراك الحقائق بعقولهم ، اذ لا يستطيعون أن يكونو كلهم فلاسفة ··

وقد فسر قول ابن رشد هاذا بأنه يجعل الدين للجمهور من الناس ،·ويجعل الفلسفة للخاصة منهم،

---

(١) هاذا الرأي قريب مما قالت به الكرامية والمعتزلة الذين قالوا في الدين اذا قلبه العقل كان دينا ووجب العمل به واتباعه وليس لان النبي صاحب معجزات ، حتى النبي نفسه نزعت علـــه الكرامية صفة القداسة بعد الموت ، انظر : نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام د، علي سامي النشار طع دار المعارف ،

وانه لا يلزم الفلاسفة بالتقيد بشرائع الدين (١) وعلى الأصح بظاهرها · والحقيقة ان قول ابن رشد ليس سوى محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، كما فعل ابن طفيل في حي بن يقظان ، وكما فعل سائر الفلاسفة المسلمين من قبل ·

الله : الجسم والجهة والرؤية :

هل لله جسم · هل هو في جهة · هل تمكن رؤيته في اليوم الآخر ؟ مسائل ثلاث أثارت بين الفرق الاسلامية خلافا حادا أدى ببعضها الى تكفير بعض ·

١ ـ الجسمية :

ليس في ظاهر آيات القرآن ما ينفي الجسمية عن الله · بل ان في بعضها ما يفهم منه الجسمية · وقد نفى علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة صفة الجسمية عن الله ، وقدمو أدلة جدلية ، لم ير فيها ابن رشد برهانا يقينيا يقنع العامة · ذالك لأن العامة لا تستطيع أن تتصور موجودا لا جسم له ·

---

(١) وكانت تهمة الزندقة مستندة في بعض وجوهها الى موقف ابن رشد هاذا ·

وابن رشد ينكر الجسمية • ولاكنه يرى عدم الخوض في هـاذا البحث • واذا ألحت العامـة في الاستفسار عن الجسمية يكتفي باجابتهم بما ورد في القرآن من أن الله « ليس كمثله شيء • وانه نور السماوات والأرض » •

٢ ــ الجهـة :

ورد في كثير من الآيات مـا يثبت الجهة لله • والأديان كلها صورت ان الله في السماء •• أمـا علماء الكلام فانهم حين نفو الجسمية نفو كذالك الجهة • لأن ما ليس له جسم لا يمكن أن يكون في جهة ، أو مكان ••

أما ابن رشد فيثبت الجهـة لله • ويحاول أن يوفق بين نفي الجسمية واثبات الجهة • يقول : ان المكان موجـود في العـالم ، أي داخل الفلـك الأقصى (١) • أما خارج العالم فليس من مكان •• والله خارج الفلك الأقصى •• فهو اذن في جهـة (هي الخارج) دون أن يكون في مكان • لأن تلك الجهة ليست مكانا •••

---

(١) الدائرة الاولى •

فالله اذن موجود في جهة ، دون أن يكون موجودا في مكان. وما يوجد في غير مكان لا يكون جسما (١)..
ولاكن العامة لا تستطيع تصور ذالك. ولهاذا ينبغي عدم الخوض في هاذه المسألة أمام الجمهور.

٣ ـ الرؤية :

ان المعتزلة ـ بعد أن نفو الجسمية والجهة ـ كانو منطقيين مع أنفسهم فنفو امكان رؤية الله في اليوم الآخر.

أما الأشاعرة ، فقد نفو الجسمية وأثبتو الرؤية .. وحاولو التوفيق بين هاذين الأمرين. فقالو : انه يمكن رؤية الله بالبصيرة لا البصر (٢)..
أما ابن رشد فيرى ان رؤية الذات الالاهية في الحياة الثانية أمر غير ممكن. وان الافضل ألا يصرح للعامة بذالك. بل يكتفي بالقول : ان المؤمنين يرون نور الله في الحياة الثانية.

---

(١) شرح ارسطاليسي غير موفق ، يقوم على جدل لفظي. اذ كيف يكون الله خارج الفلك الاقصى ويكون كاملا ؟ فكونه خارج الفلك الاقصى معناه انه ليس في داخله أي ليس موجودا. وهاذا محال.

(٢) والصوفي العارف يرى الله بالبصيرة لا البصر .. حتى الملولي.. وانا والحمد لله من المؤمنين نرى الله ببصائرنا كل يوم .. سواء كان ذالك في الدنيا او الاخرة. ـ المؤلف ـ

الجبر والاختيار :

حاول ابن رشد أن يوفق بين الجبر والاختيار فقال ان الله وهب الانسان ارادة حرة يختار بها أفعاله · الا أن هاذه الحرية ليست حرية مطلقة للانسان · بل هي مرتبطة بالأسباب الخارجية : أي بقوانين الطبيعة التي تجري على نظام محدد · هاذه الأسباب الخارجية هي من خلق الله · وكل عمل يأتيه الانسان هو توافق بين ارادته وبين الأسباب الخارجية · فحرية الانسان ـ اذن ـ مقيدة بارادة الله · والانسان بالتالي : حر ومجبر في الوقت نفسه · حتى ان الجبر بهاذا المعنى ليس جبرا بمعنى التأثير المباشر على الانسان في حركاته وسكناته ، وفي كل عمل يأتيه ، كما كانت تقول الجبرية وبعض الأشعرية ، والامام الغزالي (١) · وابن رشد يطلق اسم « القضاء والقدر على ذالك النظام الثابت » الذي تدل عليه الأسباب الداخلية والخارجية ·· ولا يحيط بمعرفة هاذه الأسباب كلها الا الله · ولذالك كان هو العالم بالغيب

---

(١) ان رأي ابن رشد هاذا ، هو في نظرنا ، افضل ما قيل في هاذه المسألة عند الفلاسفة المسلمين والمتكلمين · ـ المؤلف ـ

وحده • بهاذا يتم لنا الاكتساب وتصبح جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق مرسوم • وهاكذا جمع ابن رشد بين ارادتنا الكاسبة والاسباب الخارجية • وهو جمع أو توفيق بين ارادة الانسان من جهة ، وقضاء الله وقدره من جهة ثانية ، كيلا يدع مجالا للشك عند المؤمن فيما لو نسب الأفعال الى أحدهما (لقضاء الله وقدره أو الى ارادة الانسان) • في حين ان الغزالي يقول بأن الله هو الفاعل الحقيقي ، وان الانسان ليس سوى أداة الفعل فقط • وهاذا ما قالت به الجبرية •

أما الأشعرية فكانو أقرب الى الجبرية منهم الى المعتزلة ، حين قالو بالكسب : أي انه ليس للانسان من فعل سوى كسب الفرق الذي يدركه بين حركة يده (عند الكتابة مثلا) وبين الرعشة حين يحرك يده باختياره • أما الارادة والفعل فهما لله وحده ولا فاعل سواه •

وابن رشد لا يرى معنى لهاذا الفرق ما دام الانسان غير قادر على الامتناع عن الفعل اذ في هاذه الحال تستوي حركة الرعشة وحركة الاختيار التي

يسميها الأشعرية كسبــا ، ويصبح الانسان ــ في النهاية ــ مضطرا ومجبرا ٠

المعرفة والعقل :

أ ــ قيمة الادراك العقلي :

يرى ابن رشد ان العقل يستمد المعلومات من المحسوسات بواسطة التفكير ، وكل فكر من أفكارنا هو صورة منتزعة من العالم المادي ٠ فهناك ، اذن ، صلة وثيقة جدا بين العقل المفكر وبين المحسوس(١) فتفكيرنا هو الذي يهدينا الى أن أشياء العالم مرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، وانها خاضعة لنواميس معينة (٢) ٠ وان هاذه النواميس ثابتة لا تتبدل لأنها صادرة عن علم الله الذي هو ثابت وأبدي ٠

فالعقل الانساني اذن « الذي هو صورة لتلك النواميس الثابتة » ثابت أيضا ٠ ويصح اعتباره أساسا لليقين ٠

---

(١) تفكير ارسطاليسي بحت ٠
(٢) قوانين محددة ٠

ب ــ الكليات (١) :

ولاكن اذا كان العقل ينطلــق من الجزئيــات والمحسوسات ، ويستند اليها • فكيف يستطيــع ادراك الكليات ؟

يرى ابن رشد ان للموجودات نوعين من الوجود: وجود كلي حقيقي • ووجود جزئي محسوس هو انعكاس للوجود الكلي • والوجود الجزئي متبدل ، متغير ، فاسد • أما الوجود الكلي • أي وجــود الأنواع والقوانين فهو ثابت ، لأنه مــن أصــل الاهي •

والمعرفة الصحيحــة تقــوم على ادراك الكلي الموجود في الجزئي (٢) • هاذا القول يمكــن أن يشبه ، للوهلة الأولى ، قول أفلاطون في المثل • الا أن الكليات (٣) أو المثل عند أفلاطون منفصلة عن الجزئيات ، ولها وجود مستقل عنها • أما عنــد

---

(١) وهي القوانين والمبادىء العامة • المجردات •

(٢) اي اننا ندرك الكلمات من خلال الجزيئات • وهو ما قال به ابن سينا والفارابي •

(٣) الكليات هي المعقولات النظرية وهي هيولانية الا ان صورها غير هيولانية ، لانها عقل محض •

ابن رشد فالكليات لا توجد الا في الذهن ٠

ونحن ـ كما يقول ـ « مضطرون في حصولها لنا ان نحس أولا ثم نتخيل ، وحينئذ ، يمكننا أخذ الكلي » ٠ ومعنى هاذا ان للمعقولات أو الكليات مهما بلغت من التجريد ، صلة ما بالهيولى ، وهي انما توجد بسبب هاذه الصلة ٠ « فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلي ، بما هو جزئي » أي من حيث يوجد منه شيء ما في الجزئي : موضوعه الأساسي ٠

والجوهر ـ في نظر أرسطو وشارحه ـ لا يسبق الوجود ٠ والكليات جواهر ٠ فهي غير سابقة للوجود الفعلي الذي هو الجزئيات والمحسوسات ٠

ويتبع ذالك ان الانواع لم توجد أولا ثم وجدت الأفراد بعدها٠وانما وجدت الانواع والافراد معا٠

فلا جوهر بلا وجود ٠٠ والكليات القائمة في الجزئيات لا تفنى ٠ بل الجزئيات هي التي تفنى ٠

والعقل حين يدرك الكليات يدرك ما هو أبدي ٠ وهاكذا فالعقل أبدي خالد (١) ٠

---

(١) اول من قال بخلود العقل هو ابن رشد ٠

المعرفة :

ولاكن هل يمكن اعتبار العقل معصوما عن الخطأ ؟

يرى ابن رشد ان الخطأ يحصل للعقل نتيجة لنقص البراهين والأدلة • وان هاذا الخطأ يحصل في جانب واحد من جوانب الموجودات •

والموجودات ثلاثة أقسام :

١ ـ موجودات واجبة •

٢ ـ موجودات مستحيلة •

٣ ـ موجودات جائزة •

وهي ما يسميه ـ في فصل المقال ـ : طرفين وواسطة بين الطرفين :

الطرف الأول : المحسوسات (موجود وجد من شيء أي من سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه) •

الطرف المقابل : الله (موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان) •

الطرف الواسطة : العالم بأسره (١) موجود لم

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر ط٢ ص ٤١ م الكاثوليكية بيروت ١٩٦٨ •

يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولاكنه موجود عن شيء) •

أما الموجودات الواجبة فمعرفتها يقينية ، ولا تحتاج الى دليل ، ولا يمكن اثباتها بدليل •

والموجودات المستحيلة هي أيضا تعرف بمعرفة يقينية ، ولا تحتاج الى دليل • تبقى الموجودات الجائزة • وهاذه تعرف معرفة تقريبية نسبية • لذا فهي بحاجة الى أدلة وبراهين •

فالعقل لا يخطيء في الموجودات الواجبة ، والموجودات المستحيلة (أي أنه لا يخطيء في الكليات والمباديء والبديهيات • ولاكنه يخطيء في المسائل التي تتعلق بالموجودات الجائزة فقط •

المعرفة اللدنية :

يقول ابن رشد ان الوصول الى المعرفة ان تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية ، فتلك ميزة خاصة وسائلها عملية ونظرية ، لا تعم جميع الناس • وانما معرفة العقل هي المعرفة الانسانية التي تسمو بالعارفين الى منزلة الوصول ، وادراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للانسان من مراتب

الكمال • وعنده أن البرهان وحي الاهي • ولاكنه ليس كوحي النبوة : كل نبي حكيم • وليس كل حكيم نبيا • وهاذا عكس ما قال به الفارابي بأن كل حكيم يمكن أن يكون نبيا عن طريق العقل المستفاد (لا عن طريق الوحي) •

مسالة الحقيقتين (١) :

استنتج الباحثون ان ابن رشد قال بما سموه : نظرية الحقيقتين • ومؤداها : ان الفلسفة والدين كلاهما يوصلان الى اليقين • ولاكنهما لا يتفقان في النظرة الى الأشياء • فقد يرى الدين أمرا لا تراه الفلسفة • وقد ترى الفلسفة قضية لا يراها الدين • غير أنهما في النهاية طريقان يؤديان الى غاية واحدة •

وقد شرح لنا ابن رشد في تهافت التهافت هاذه النظرية قائلا « بأن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع • فان أدركته استوى الادراكان ، وكان ذالك أتم في المعرفة ، وان لم تدركه أعلمت

---

(١) انظر ابن رشد للعقاد ص ٤٧ دار المعارف بيروت ١٩٥٣ وكذالك : موضوعات موسعة ص ٣٠٣ نجيب مغول ـ مكتبة الطوان بيروت ١٩٧٠ •

بقصور العقل الانساني عنه ، وان يدركه الشرع فقط » • كما قال ان حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر • وعلى نظرية ابن رشد في الحقيقتين استند الفيلسوف الفرنسي سيكربرابانتسكي (القرن الثالث عشر) وكذالك فلاسفة المذهب الأسمي Nominalisme أما في عصر النهضة فقد لاقى مذهب الحقيقتين رواجا تاما •

كما أكد ذالك مرة ثانية في صدر كتابه « فصل المقال » بأن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها •• والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعاوم ، واستخراجه منه : وهاذا هو القياس » • وقال ان موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود ، خلافا لقول ابن سينا ان موضوع الفلسفة هو البحث في « الموجود من حيث هو موجود » أي البحث في سر الوجود فقط •

مسالة خلود العقل :

لا بد من الاشارة الى موقف ابن رشد من العقل

الانساني في مسالة الخلود • اذ أن لأبي الوليد نظرية طريفة في هاذه القضية ملخصها : يفرق ابن رشد بين ثلاثة أنواع من العقول :

١ ـ العقل الفعال : وهو غير متصل بالمادة ، ولا قابل للامتزاج بها • وهو جوهر خالد •

٢ ـ العقل المنفعل : وهو العقل الفردي البشري • وهو متصل بالمادة أو بالحواس • ويختلف باختلاف الأفراد ، ويفنى بفناء الجسد •

٣ ـ وهناك عقل ثالث: وهو في مرتبة بين المرتبتين: أي بين الفعال والمنفعل • ويسميه ابن رشد : العقل الهيولاني • وهو عبارة عن : عقل النوع الانساني •

هاذا العقل ثابت أزلي أبدي كثبات النوع الانساني : انه عقل الانسانية جمعاء •

هاذا العقل لا يدرك الا الانواع والكليات ، ولا ينقسم بانقسام الأفراد ، كما انه لا ينقص بذهاب فرد : كالأشياء الخارجية التي لا تنقص اذا نظر الانسان اليها بعين واحدة ••

وهو عقل بمثابة مجموع العلم الانساني الخالد كله ٠

ولعل الذين نسبو الى ابن رشد قوله بأن الأرواح الفردية تفنى ٠ وان لا خلود الا للروح الانسانية عامة ، قد اعتمدو في هاذه التهمة على نظرية ابن رشد في « العقل الانساني الخالد » ٠

النبــوة :

عرض ابن رشد نظرية النبوة عرضا علميــا ونفسيا ، مفندا اعتراضات الغزالي ، ومدافعا عن الفلاسفة القدامى والمحدثــين القائلــين بها وبأن الكمال الروحي لا يتم الا بقيام صلة ما بين العبد وربه أو على الأصح اتصال ما بينهما ٠ وابن رشد لا يرى غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هاذا الاتصال ٠ لاكنه يرى ان هاذا التفسير العلمي يجب ألا يباح به للعامة بل يبقى وقفا على الخاصة ٠ اذ جدير بنا ــ كما يقول ــ أن نخاطب الناس على قدر عقولهم ٠

كتاب : فصل المقال « وتقرير » ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : الملخص :

ابن رشد فيلسوف التوفيق في هاذا الكتاب خاصة ، وفي سائر كتبه عامة • فالى جانب ألقابه من مثل : الشارح الاكبر ، وفيلسوف العقل ، نستطيع أن نضيف لقبا آخر هو : فيلسوف التوفيق ، بين الفلسفة والدين • فقد آن للفلسفة أن يرد لها اعتبارها ، كما آن للدين أن يفهم نفسه ويعي حقيقته وانه بقيمه ومثله ومبادئه ليس بعيدا عن العقل والمنطق وبالتالي الفلسفة •

لهاذا راح ابن رشد في فصل المقال يظهر العلاقة بين الشريعة والحكمة ، ويثبت ان الفلسفة والمنطق ليسا محرمين في الشرع ، بل هما مباحان وواجبان أيضا • ولما كانت الشريعة الاسلامية قد أوجبت النظر العقلي المؤدي الى معرفة الله ، لذا لا يمكن القول ان النظر العقلي يؤدي الى ما يخالف الشرع • واذا ظهر ان النظر العقلي يؤدي الى ما يخالف الشريعة وجب تأويل الشريعة ليتم الاتفاق (١) ، ذالك لأن هناك حقائق بديهية تقول :

---

(١) على عكس الغزالي الذي قال ان العقل يجب ان يستعين بالنقل ليتم الاتفاق والوصول الى الحقيقة • — المؤلف —

- الحق لا يضاد الحق : فمن اعتبر الشريعة حقا لم يخف النظر العقلي الذي هو حق ·
- كل قضية فلسفية عقلية : اما أن تكون مذكورة في الشرع أو لا · فان لم تكن مذكورة فلا خلاف · وان ذكرت فهي :
- اما أن تكون في ظاهرها موافقة للفلسفة فلا خلاف أيضا ·
- واما أن يكون ظاهرها مخالفا للفلسفة فيجب تأويل هاذا الظاهر ليتفق الباطنان : باطن الحكمة وباطن الشريعة المتفقان أصلا ·

كل ذالك بروح توفيقية جادة تبدو من خلال البحث ·

الطريقة :

لم يتبع أبو الوليد في محاولته طريقة علماء الكلام الذين أخضعو العقل للدين ، فوفقو بينهما ، على حساب العقل أحيانا كثيرة · ولا هو اتبع طريقة الفلاسفة الذين أخضعو الدين للفلسفة ، فوفقو بينهما ، على حساب الدين ، ولاكنه اتبع طريقة ثالثة هي :

- انه جعل النظر العقلي (أي الفلسفة) أمـرا أوجبه الشرع •

- وجعل البراهين العقلية توافق روح الشرع ، وتستمد في أكثرها من آيـات القرآن ، بعـد تأويلها التأويل الصحيح العادل •

- فالفلسفة والدين حقيقتان في حقيقة واحدة • « والحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » على حد قوله •

- أما الشرع ففيه ظاهر وباطن • والناس ثلاثة أصناف :

١ ـ صنف ليس من أهل التأويل وهم العامة •

٢ ـ وصنف من أهل التأويل الجدلي الاقناعي • وهم علماء الكلام •

٣ ـ وصنف مـن أهل التأويـل اليقينـي وهـم الفلاسفة •

فظاهر الشرع للعامة • ويجب أن يأخذو بـه دون أي تأويل • لأنهم ان أولوه ضلو • واذا صرح لهم بالتأويل : فالمصرِّح والمصرَّح له كافران • أما

المصرح فلأنه حمل الناس على الكفر ، وأما المصرح له فلأنه لا يدرك الا الظاهر وقد أبطلناه له • أما الفلسفة فهي للخاصة التي تستطيع النظر العقلي في الشرع • وهي بذالك ترى أن لا فرق بين باطن الدين وبين الفلسفة (١) •

الفـــرادة :

تفرد ابن رشد من بين جميع علماء وفلاسفــة المسلمين الذين حـاولو التقريب بــين الشريعــة والفلسفة بأنه أفرد كتابـا برمتــه لبحث ذالــك الموضوع الشائك الذي طالما بحثه فلاسفــة الاسلام ومتكلموه فحاولو مخلصين أن يقربو ما بين الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية السائدة لا سيمــا فلسفة أرسطو ، وليبرهنو على أن هاذا الديــن لا يتناقض والعقل وبالتالي الفلسفة أرسطية كانت أم أفلاطونية •

- المعتزلة اعتمدو العقل في تفسير الآيات وأخضعو

---

(١) شريطة ان يحسن التاويل ، ويتجرد المؤول - ولو فيلسوفا - من نزعاته وميوله الخاصة والتماءاته المذهبية • وقد كان ذالك صعبا على مسؤولي الاسلام القدامى لا سيما بعد الصدر الاول ، لكثرة التماءاتهم العقدية المختلفة • - المؤلف -

الدين لسلطانه ٠

● الكندي قال ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية (١) ٠

● كذالك : الفارابي وابن سينا ، في المشرق ٠ وابن باجة وابن طفيل ، في المغرب (الاندلس) جميع هاؤلاء تعرضو للموضوع ، وكانو توفيقيين موفقين حينا فاشلين أحيانا ٠ والسبب انهم لم يتفرغو له أو لم يبذلو له الجهد الكافي ٠

في حين ان ابن رشد يكاد لا يخلو كتاب من كتبه الرئيسية من الاشارة الى هاذا الموضوع أو التعمق فيه : « كالكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » وتهافت التهافت ٠ وفصل المقال الذي خصصه برمته للتعمق في قضية التوفيق ثم حسم الموضوع نهائيا ٠

وفرادته في أنه دعا الى أن يأخذ المتأخر عن المتقدم اذ « ليس لانسان واحد أن يستنبط العلوم

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية : نشر وتحقيق د٠ محمد عبد الهادي ابو ريده ـ القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٤ ٠

كلها • بل يجب أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ،ولذالك يجب النظر في كتب القدماء ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » • مثل هاذه الدعوة كانت محرمة على العالم المسلم بعد الغزالي ومن يجرؤ على الأخذ عن القدماء (أي الفلاسفة) كان اما كافرا أو صاحب بدعة •• أما عند ابن رشد فتنقلب الآية اذ يصبح الذي يمنع الأخذ عن القدماء هو الكافر أو صاحب البدعة « لأنه صد الناس (أهل النظر) عن الباب الذي دعا الشرح منه الناس لمعرفة الله » •

الأستاذية :

يبدو ابن رشد في كتاب فصل المقال أستاذا بارعا بل قاضيا حكيما ، وفقيها نزيها لا يصدر أحكامه الا بعد أن يقلب الأمور على مختلف وجوهها ويمحصها متجردا عن الهوى ، ثم يصدر حكمه فاذا به حكم عقلاني وموضوعي مقبول •

وموضوعيته ترتكز على المعطيات والحقائق التالية :

- القياس العقلي (المنطق) ليس عقيدة بل هو آلة علمية يمكن أن نأخذها عن غيرنا « ولو لم يكن مشاركا لنا في الملة » على حد قول ابن رشد ٠ فاذا أحسنا استخدامها أفادتنا في فهم حقائق الشريعة ، والم ، أصابنا ضرر كبير ٠٠ وفي هاذه الحالة يكون الضرر اللاحق بنا منا وليس من الآلة ٠٠ كالذي لا يحسن شرب الماء فيختنق به ، لا لأن الماء مميت بحد ذاته ولاكن لسوء استخدام الانسان له أصبح الماء مميتا (١) ٠

- ثم ان منع جميع المجتهدين في التأويل من التأويل بحجة ان نفرا من غير الاكفياء تصدى له فأخفق ، أمر لا يجوز وحجة مرفوضة ٠

- ما دام التأويل يتناول الفروع دون الاصول فهو أمر مندوب اليه بل واجب ٠
- الحق لا يضاد الحق ٠
- الاجماع في المسائل النظرية مستحيل ٠
- الاجماع الثابت بطريق يقيني لا يجوز

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال ص ١٨ قدم له وعلق عليه د٠ البير نصري نادر ط٠ ثانية ـ دار المشرق ـ بيروت ١٩٦٨ ٠

خرقه (١) ·

- التأويل يحجب عن العامة في كل مسألة هامة لا سيما مسألة المعاد · ذالك لأن الناس متفاوتون في طرق التصديق · وطرق التصديق ثلاثة : البرهانية ، الجدلية ، الخطابية · والخطابيون هم الاكثر · ولذالك « كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر (٢) » ·

على هاذه المعطيات والحقائق ارتكزت موضوعية ابن رشد في كتابه « فصل المقال » الذي أراد به أن يحسم الخلاف المستعصي بين علماء الكلام وفقهاء المسلمين من جهة وبين الفلاسفة المسلمين المتمسكين بأرسطاليسيتهم والذين رغم الحرب المعلنة عليهم

---

(١) يقول ابن رشد « اذا ثبت الاجماع بطريق يقيني لا يصح ان يستخدم النظر فيما اجمعو عليه · ولاكن يصح ذلك اذا كان الاجماع ظنيا ـ ويذكر ابن رشد انه من الصعب جدا التقرير بان الاجماع يقيني · لان مثل هاذا الاجماع يتطلب معرفتنا لجميع العلماء في عصرنا (اي عصر ابن رشد) ومعرفة رايهم في المسألة المتنازع فيها وهاذا أمر عسير » · ويؤكد ابن رشد انه قد نقل عن كثير من الصدر الاول انهم كانو متفقين على ان للشرع ظاهرا وباطنا · وانه لا يحق لمن هو ليس من اهل النظر ان يستخدم التاويل · فصل المقال ص ١٩ ·

(٢) المفكرة الواضحة في الفلسفة · عبده الحلو ص ٢٠٣ بيت الحكمة بيروت ١٩٧٠ ·

من قبل الأشعري والفرق المحافظة ثم الغزالي ، رغم هاذه الحرب الشعواء ضدهم ظلو متمسكين بأهداب الدين وأصوله محاولين جهدهم أن ينقوه من الشوائب ويخضعوه للعقل والمنطق فلم يكتب لهم النجاح الذي كتب لابن رشد للأسباب التي ذكرناها والمعطيات الجديدة التي اعتمدها أبو الوليد والحقائق الرائدة التي انطلق منها وتوفرت لعقله الخلاق ولم تتوفر كلها لغيره ..

من هاذا المنطلق خلص ابن رشد الى النتائج التالية :

- ان التأويل لأهل البرهان هو حق من حقوقهم ، تعززه الآية الكريمة : « ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم (١) » .
- ان الفلاسفة حين نظرو في مسألة علم الله ، والحشر الجسماني ، وقدم العالم استعملو حقا من حقوقهم فاجتهدو وأولو . والمجتهد برأيه له أجران ان أصاب ، وأجر واحد ان أخطأ . فكيف يكفر من قبل الغزالي أو حتى يبدع ؟!
- ان الاختلاف بين المذاهب ليس كبيرا حتى يكفر

(١) لا يمكن الوقوف عند « والراسخون في العالم » كما وقف ابن رشد، والا لتساوى علم الراسخين مع علم الله . — المؤلف —

بعضها البعض • فكثيرا ما كان الخلاف حول كلمة غامضة أو رمز بعيد المرمى أو تعريف ناقص • فاذا تسلح المؤول بالمعرفة اللغوية الكاملة وبالعقل والبرهان وتميز بالعدل والتجرد كان من واجبه التأويل لأهل التأويل والبرهان ، وحجبه عمن ليسو أهلا له •

- كان انسان الصدر الاول أكثر ايمانا وأقل تأويلا • وفي أواخره وأوائل العصور العباسية أصبح أكثر تأويلا وأقل ايمانا ••

- اذا أسيء استعمال القياس البرهاني فالنقص فينا وليس في القياس وضرره انه قد ينقلب من قياس برهاني مقدماته صادقة (١) الى قياس جدلي مقدماته ظنية احتمالية (٢) الى قياس خطابي مقدماته عاطفية أو غير منطقية (٣) • والطامة الكبرى اذا كان صاحب القياس سيء النية سفسطائيا بقلب القياس اليقيني الى قياس

---

(١) كل انسان يموت • سقراط انسان فاذن سقراط يموت • (قياس برهانـي) •

(٢) جيل اليوم رافض • وفي عام الفين سيأتي جيل اكثر تقدما اذن فذالك الجيل سيكون اشد رفضا (قياس جدلي) •

(٣) من الحب ما قتل • وانت محب كبير • اذن فانت مقتول لا محالة • (قياس خطابي) •

دجل ومغالطة ، تبدو مقدماته صادقة أو كأنها صادقة • أما نتائجه فغير مقبولة • وهو قياس ذو شكل صحيح كباقي الأقيسة الا أنه في النهاية فاسد وهدام (١) ••

- المطلوب اذن ، حسن استعمال القياس حتى نصل في التأويل ـ الى نتائج صحيحة وحقائق ثابتة • وهاذا ما قام به ابن رشد خير قيام فكان لـه فصل المقال •

- هناك أيضا القياس الفقهي : وهو أن يعلم حكم في الشريعة صادر بحق قضية ما ، فيقاس عليه قضية أخرى مستجدة لاتحاد العلة فيهما • أو هو البحث عن الدليل في حكم مسالة عرضت لم يرد فيها نص • أو هو اجتهاد في ما لا نص فيه • هاذا القياس الفقهي كان معمولا به بعد الصدر

---

(١) لا اجد مثلا على القياس السفسطائي اقرب من هاذه الابيـات لابن الرومـي :
اهل العراقي النبيذ وشربـه   وقال الحرامان المدامة والسكـر
وقال الحجازي الشرابان واحد ؟ فحلت لنا مـن بين رأييهما الخمر
سآخذ من قوليهما طرفيهمـا   واشربها ، لا فارق الوازر الوزر••
العراقي : ابو حنيفة • والحجازي الشافعي • واضح من هـاذا القياس المغلوط ان ظاهره منطقي ويبدو كأنه يقيني او صادق ولاكن نتائجه سفسطائية هدامة •   ـ المؤلف ـ

الأول ولم يكن بدعة • فلماذا نحرم القيـــاس العقلي أو نعتبره بدعة وهما متشابهان أصلا وغاية ؟!

- حتى لو لم يكن قبلنا من استعملها ، أو استعمل أحدهما ، فليس معنى هاذا أننا يجب أن نحجم كما أحجمو •• بل علينا أن « نبتديء بالفحص عنه » « وأن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به » ولو لم يكن المتقدم من ملتنا ••

- خارق الاجمـــاع في التاويل لا يقطـــع بكفره بشهادة الغزالي نفســـه وأبي المعالي (امـــام الحرمين الجويني) •

القول الفصل أو التوفيقية الرشدية الحاسمة :

يعد أن اتهم ابن رشد الأشاعرة بأنهم ليسو من أهل التاويل لأنهم جهلة ، فهم في طرقهم الخاطئة « لا مع الجمهور ولا مع الخواص » •

- ذالك لأن هاذه الطرق « ناقصة عـــن شرائط البرهان » •

- ومعارفهم مشوهة لأنهـــا مبنية علـــى أصـــول

سفسطائية » فانها تجحد كثيرا من الضروريات • مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها ببعض ، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية ، والوسائط » •

- كفرو كل من لم يتبع طريقتهم الناقصة أو المحدودة •

- اختلفو فيما بينهم فضلو وأضلو : قال قوم منهم: « أول الواجبات النظر » وقال قوم « الايمان » وآخرون «أخطاو مقصد الشارع» عند التأويل•

- صرحو بالتاويل أمام العامةوهاذا كفر وتضليل•

- اتبعو طريقة واحدة من الطرق الثلاث وهي طرق التصديق المعروفة : القياس اليقيني أو البرهاني ، القياس الجدلي ، القياس الخطابي• فاكتفو بالقياس الخطابي وكثيرا ما جعلو منه قياسا مغالطيا (سفسطائيا) • لهاذا « قل تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقو فرقا » وكانو سببا لنشوء البدع في الاسلام •

أما أخطاء المعتزلة في نظر ابن رشد فهي أقل خطرا من أخطاء الأشعرية ومنها :

- أنهم لم يحاولو ايجاد نوعين من التعاليم ، (أو نوعين من التفسير لآيات القرآن) • نوعا لأهل الخطابة أو العامة ، ونوعا لأهل البرهان أو الخاصة •

- حصرو همهم بنوع واحد هو : تفسير الشرع على ضوء العقل ، والدفاع عن الشرع بالمنطق • ونسو أو تناسو الناحية العملية والانسانية والاجتماعية في الدين فلم يعيروها اهتمامهم شرحا وتبشيرا •

- أفسدو على العامة سلامة ايمانها •

وحين وقف الحسن الأشعري موقفا وسطا (وقد كان معتزليا) كثرت البدع • واضطرب الايمان وساء فهم الدين •

ومما زاد الطين بلة ان الصراع الفكري والخلاف العقائدي انقلب ايام المامون الى صراع دموي واضطهادات شرسة وتصفيات جسدية بشمة قام بها المعتزلة مما عجل بنهايتهم كسلطة وكتيار جارف •

في حين ان الموقف الصحيح في رأي ابن رشد هو أن يقف الخطابيون عند الظاهر ، وأن ينفذ أهل البرهان الى الباطن وألا يصرحو بالتأويل الا لأهل التأويل وأن يحجبوه عن العامة حفظا لايمانهم ٠ وهاذا هو في الأساس تعليم ابن رشد الحقيقي : الالحاح على عدم خضوع العقل الا للعبادات التي تفرضها الشريعة ٠ والتمرد على ما سوى ذالك ٠

وبما ان الشرع فيه الظاهر والباطن ٠ فمن حصر الشرع في ناحية واحدة فقد أصبح مبتدعا ومهد الطريق لانتشار البدع والفرق وكلها كان ضارا بالشريعة ٠

تلك هي النظرية التوفيقية عند ابن رشد والتي كان يأمل ــ كما يقول ــ في « أن ينسأ الله في العمر » ليثبت فيها قدر ما تيسر له منها ٠ وأن يتفرغ لها ويقدر عليها ٠ مع أنه تفرغ لها وقدر عليها ٠ وسنها خطة صالحة ومبدأ « لمن يأتي بعد » لاكنه تواضع العلماء الاتقياء الذين شعارهم دائما هاذه الآية الكريمة : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » ٠

ويختم كتاب « فصل المقال » بالتعبير عن مدى ما

أصاب نفسه من غاية الحزن والتألم ــ أثناء البحث ــ بسبب « ما تخلل هاذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة • وبخاصة ما عرض لها من ذالك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة (١) • فان الاذاية من الصديق هي أشد من الاذاية من العدو • أعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة • فالاذاية ممن ينسب اليها هي أشد الاذاية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة • وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة • وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها • وهي الفرق الموجودة فيها ••• (٢) » •

وقد اضطر ابن رشد الى انتحال نوع من الباطنية الحذرة ، التي أوصى بها أصحاب الفكر الرفيع (أي الفلاسفة) في مسألة التوفيق والتأويل • ومع ذالك لم يسلم من تهمة الكفر والمروق ••

---

(١) تعريض بالفلاسفة المسلمين الذين لم يحسنو التوفيق بين الشريفة والفلسفة ، — المؤلف —

(٢) هاذا وفي كتاب فصل المقال معظم نظريات واراء ابن رشد الفلسفية في المعاد وحشر الاجساد وقدم العالم والصفات وخلود النفس وروحانيها مما وجدناه في كتابه « تهافت التهافت » فاعرضنا عن تكراره هنا ، — المؤلف —

كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة :

لهاذا الكتاب أهمية ثانوية بالنسبة لكتابي ابن رشد الشهيرين المتقدمي الذكر : تهافت التهافت ، وفصل المقال ٠

لذا فنحن نكتفي ــ هنا ــ بتعريفات موجزة لأهم ما ورد فيه ، تاركين للدراسات المسهبة أن تتولى التفصيل :

ــ في هاذا الكتـــاب يفنـــد ابن رشـــد آراء الفرق المعروفة في عصره ، والتي اتهمها في فصل المقال بأنها كانت السبب في انتشار البدع ٠ أو هـــي البدع نفسها ٠

● كالأشعرية ــ مثلا ــ التي حمل عليها أبو الوليد لأن طريقتها لا تؤدي الى يقين بوجود الله ٠ فهي ليست طريقة عقلية تصلح للعلماء أو الفلاسفة، وليست طريقة شرعية تصلح للجمهور ٠

● وكالصوفية التي يعتبرها ابن رشد طريقة تؤدي الى اليقين ٠ لاكنها ليست الطريقة الوحيدة أو الأفضل ٠ فهو يأخذ عليها انها لا تصلـــح الا

للخاصة ، أو لخاصة الخاصة · (اذ ليست كل خاصة جديرة بالتصوف وقادرة على المجاهدة والكشف) كما ينتقدها بأنها « لا تصلح للناس بما هم ناس (١) » ولا تصلح للعامة بطبيعة الحال (٢) ··

- وكالمعتزلة الذين امتنع ابن رشد عن الخوض في مذهبهم ، معتذرا بأن كتبهم لم يصل منها شيء الى الاندلس (٣) فكان يضعهم في خانة الاشعرية وينظر اليهم على هاذا الاساس الواهي · مع ان اتجاههم كان اتجاها عقليا كاتجاهه ·· وكان حريا به أن يعرفهم حق المعرفة ··

---

(١) اي يكونهم ناسا يعيشون في مجتمع ، يعملون ، يتملكون الخ··

(٢) اما في كتاب تهافت التهافت (ص ١٣٤) فيعتبر ابن رشد الصوفية احد طريقين للادراك ، او لاتصال الانسان بالعقل الفعال · وهو اتصال ممكن على هاذه الارض · هاذان الطريقان هما : طريق الادراك العقلي وطريق الحدس الصوفي ، لاكن ابن رشد كسائر المشائين يعتبر الطريق الاول هو وحده الذي يمكن للانسان بواسطته ان يتصل بالعقل الفعال · لانه طريق العلم والنظر ·

(٣) كان هاذا طبيعيا بعد ان دالت دولة المعتزلة في المشرق ونهض على انقاضهم المذهب الاشعري ثم الغزالي فلم يتسرب الى المغرب سوى نظرياتهما مع تحذير من الحكام والفقهاء ومحاربتهم لكل مذهب عقلي هناك · — المؤلف —

معرفة الخالق :

في هاذا الكتاب يعرض ابن رشد الطريقة التي يعتبرها أفضل الطرق للدلالة على الخالق ، فيراها في نهجين أو دليلين :

أ ــ دليل العناية : أو قانون العناية وملخصه :

ان ما في الكون من نظام وتناسق وانسجام يدل على عناية الاهية وحكمة ٠ والناظر في الكائنات يرى ان كل شيء وجد لغاية ، سواء في ذالك الجماد والنبات والحيوان ٠

ويعد هاذا القانون من المسلمات اللاهوتية قبل الاسلام ٠ ويسمى بالأجنبية وبالمفهوم المسيحي La grâce divine ٠ أما بالمفهوم الاسلامي ، وعند علماء أصول العقائد الاسلاميين فهو يعني الآتي :

ان مرد الوجود كله : نشأة وتحولا ، وامتدادا ، وتطورا ، الى الارادة الالاهية الأزلية الابدية (١) « فالارادة الالاهية هي التي تبدع الكون ، وتوجده

---

(١) النظم الاسلامية : نشأتها وتوطرها د٠ صبحي الصالح ص ١٨٤ بيروت ١٩٦٥ ٠ والعناية الالاهية بالمفهوم المسيحي ووفقا للعقيدة الكاثوليكية مفادها : ان الله قد ندب الانسان الى تحقيق مصير =

بعد ان لم يكن شيئـا ، وهي التي تفنيه فيصبـح لا شيء (١) » • وقد ارتكز علماء الكلام المسلمون على قانون العناية ، في البرهنة على وجوب ارسال الأنبياء للناس من قبل الله •

أما الفلاسفة المسلمون ولا سيمـا الفيضيـون كالفارابي فقد أنكرو هاذا القانون انسجاما مـع فلسفتهم القائلة بقدم العـالم • وثانيـا لايمانهم بالوسائط بين الله والعالم : عند الفارابي الأفلاك أو العقول العشرة المفارقة • وآخر هاذه العقول : العقل الفعال الذي ينتهي عنده الفيض • وهـو المدبر لعالم الأجسام الأرضية • ومعنى هاذا تنزيه مطلق لله وفصله فصلا تاما عن العالم والعنايـة المباشرة به • وابن رشد ـ كالفارابي وابن سينا ـ من الفلاسفة العقلانيين الذين قالو بمبدأ الفصل من أجل التنزيه وان الله لا يتصل بالعالم الا بواسطة الوسائط تلك • وفي هاذا نفي لقانون العنايـة الالاهية بمفهومها اللاهوتي المدرسي •

= روحاني خالد ، أي انه مدعو الى المشاركة في الحياة الالاهية الابدية نفسها وذالك لا يتم الا عن طريق المسيح : طريق الالام والموت والفداء ، للتفصيل انظر موسوعة لاروس الفرنسية ج٥ ص ٥٦٧•

(١) معالم الفلسفة الاسلامية ط٢ الشيـخ محمد جواد مغنيـة ص ص ٦٩ ـ ١٩٧٣ •

ملاحظة هامة :

عصر الفارابي وبعده استغلت الطبقة الحاكمة ر.صحاب العقائد الايديولوجية ، أسوأ استغلال وأبشعه قانون العناية الالاهية فحولته من مفهومه اللاهوتي الفلسفي الى مفهوم اجتماعي طبقي : لقد فسروه على أنه يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقية • فالطبقة الحاكمة أو العليا منحتها « العناية الالاهية » أعلى هاذه المؤهلات ، ومنحت الطبقة الدنيا أدناها ••• ثم قالو : ان ما تقرره العناية الالاهية هو أمر نهائي لا يتغير ، حفاظا على مصالحهم وابقاء على مراكزهم كفئة حاكمة مستغلة ، والهاء للطبقة المحكومة من الناس بأن هاذا القانون هو حكم الاهي مقدر عليهم ولا راد لحكم الله ••• أما الواقع فغير ذالك تماما : لقد كانو هم الذين يحددون مواهب الناس فيحجبون المعرفة عنهم ويبيحونها لأنفسهم .(١) •••

وقد لاحظ الفارابي بحسه العقلاني الصافي

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د• حسين مروه ج٢ ٥٠٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت •

فساد هاذه الحتمية الطبقية فنادى في مدينته الفاضلة « بالملكات الارادية » وبضرورة تنميتها والانطلاق من كونها غير مقدرة من العناية الالاهية ٠٠ كما زعمت الطبقة الحاكمة ٠٠ وان صاحب هاذه الملكات قادر على تغيير طبقته بها ٠٠ حين يطورها ويغنيها٠ ٠وسيأتي ابن رشد ليدحض ــ كالفارابي ــ هاذه الحتمية المزورة ٠٠

يقول ابن رشد في كتابه هاذا موضحا دليل العناية كما يفهمه : « أما الطريقة الأولى (ويقصد بها دليل العناية) فتبني على أصلين : أحدهما ان جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانسان والأصل الثاني ان هاذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذالك مريد ، اذ ليس يمكن أن تكون هاذه الموافقة بالاتفاق ٠٠ ولذالك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات (١) » ٠

ب ــ دليل الاختراع :

وفي كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة أخيرا ،

(١) دراسات في الفلسفة الاسلامية د٠ محمود قاسم ص ٩٠ ــ ٩١ ط٢ دار المعارف بمصر ١٩٦٧ ٠

دليل آخر اعتمده ابن رشد للبرهنة على وجــود الخالق هو دليل الاختراع : أي الاستدلال بوجود العالم نفسه ، على وجود الخالق • يقول : « امــا دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كلــه ووجود النبات ووجود السماوات • • • أما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر ، انها مأمورة بالعناية بما هنا ، ومسخرة لنا • والمسخر المأمور مخترع ضرورة • • وكل مخترع له مخترع • • • فيصح ان للوجود فاعلا مخترعا له • • الخ • • (١) » •

مذهب ابن رشد الفلسفي ـ الاتجاه العام :

أ ـ موقفه من أرسطو : كان ابن رشد شديد الاعجاب بأرسطو ، يعده المثل الأعلى للانسان ، بل النموذج المتكامل للانسانية جمعاء • يذكره في كل مناسبة ، ويقول عنه انه جمع من العلوم ما لا يجتمع عند بشر • • بل انه ملك الاهي • وان القدمــاء كانو لذالك يسمونه أرسطو الالاهي • ويرى ابن رشد ان العناية الالاهية هي التي أرسلت أرسطو

(١) هاذا الدليل يوافق رجال الدين لانه دعوة الى النظـر في جواهـر الاشياء والاستدلال منها على وجود الله ، تماما كما يدعو القران في كثير من اياته • ـ المؤلف ـ

ليعلمنا ما يمكن علمه • أما الباقي فلا يدركه سواه ••

فكان بديهيا أن يوجه ابن رشد كل عنايته الى شرح كتب أرسطو أولا • فاتبع لذالك ثلاثة أنواع من الشروح : كبير ووسط وصغير •

ففي الشروح الكبرى : اسهاب وتعمق واستقراء وتتبع نصوص وجلاء غموض •

وابن رشد يمتاز بهاذا عن الفارابي وابن سينا اللذين كانا ـ أحيانا ـ يمزجان نصوص أرسطو بشروحهما وتعليقاتهما الخاصة •

وفي الشروح الوسطى ، كان ابن رشد يذكر الكلمة الأولى من نص أرسطو ، ثم يشرح الفكرة •

اما في الشروح الصغرى ، فكان يعمد الى الايجاز الشديد •

لهاذه المنهجية في الشرح لقب فيلسوفنا بالشارح • وان فلسفة أرسطو دخلت أوروبا أول مرة عن طريق كتب ابن رشد • فكانت شروحه هي الينبوع الذي استقى منه كثيرون من فلاسفة أوروبا • ومنهم

القديس توما الأكويني الذي حمل لواء الحرب على ابن رشد بعد أن تتلمذ على يدي فلسفته مدة طويلة . هاذه الحرب ـ مع الأسف ـ لم تكن بدافع حماية العقل أو العقيدة ، بل بدافع الحماس الديني العاطفي وارضاء الكنيسة ليس الا ..

لم يكن أبو الوليد يعرف اليونانية . فاعتمد في قراءة أرسطو على الترجمات العربية المشوهة في بعضها ، والناقصة في بعضها الآخر ..

واذا كان قد وقع في بعض أخطاء ، فبسبب الالتباس بين الأسماء اليونانية عليه . لاكنه يبقى رغم كل شيء أفهم وأعمق شارح لأرسطو من بين جميع الفلاسفة السابقين ..

ما فوق الطبيعة (١)
أو فلسفة ابن رشد الالاهية :
وجود الخالق :

يرى ابن رشد ان أول ما ينبغي أن يُبتدأ به

---

(١) الميتافيزيك او العلم الالاهي في اصطلاح الفلسفة القديمة ثم الوسيطة وكان يشمل فلسفة الوجود الكلي الشامل . ولم يكن =

(في الفلسفة) هو التدليل على وجود الخالق ، ومعرفته معرفة يقينية (١) لأن معرفة الله يجب أن تكون سابقة على كل معرفة سواها • وقد بدأ ابن رشد بعرض آراء الفرق الاسلامية المعروفة في عصره بالأندلس ، فاذا هي :

أ ــ أهل الظاهر : ترى هاذه الفئة ان الوحي هو الطريق الوحيد لمعرفة وجود الخالق ، وأنه يكفي ان النبي قد أخبر بوجود الالاه لكي يؤمن الناس به • وان العقل عاجز عن اثبات وجود الله • وهي، لذالك ، تحرم التأويل ، وتلتزم ظاهر الشرع وتقف عنده •

وقد نعت ابن رشد هاذه الفئة بالجهل ، وبلادة القريحة ، وضعف التفكير • غير أنه رأى ان العامة من الناس يجب أن يحافظو على ما سم عليه من

= مقتصرا على ما وراء الطبيعة فقط • ولذالك سماه ارسطو بـ « الفلسفة الاولى » اما العلوم التي تبحث مسائل الوجود الخاص كالطبيعيات والرياضيات والاجتماعيات فكانت تسى العلوم الجزئية •• اطلب كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ج٢ حاشية صفحة ٦٣٦ د• حسين مروه دار الفارابي بيروت ١٩٧٩ •

(١) اي تلك التي لا تحتمل الشك •

التقيد بالظاهر • ومن الافضل ألا تكشف لهم الحقائق •

ب ـ الأشعرية : وهي فرقة كان مؤسسها معتزليا ، ومعنى هاذا انها لا تزال تحمل بعض الأفكار المعقولة والمباديء العقلية والمنطقية • فكان لا بد لابن رشد من أن يواجهها بنفس سلاح العقل والمنطق :

اعتمد الأشاعرة في اثبات وجود الخالق على دليلين ونظريتين :

أ ـ نظرية الجوهر الفرد (١) •

ب ـ نظرية الواجب والممكن •

أما نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ فقد ألمحنا اليها في حاشية الصفحة ٦٥ من هاذا الكتاب ولا بأس من تلخيصها هنا :

ان أشياء العالم مركبة من جواهر فردة ، وهي ذرات كل منها مؤلف من جوهر وصورة • والصورة هي صفات دائمة التغير والتعاقب على الجوهر •

---

(١) فصل المقال ص ٣١ ـ ٣٢ •

وبما ان كل متغير حادث • فالكون المركب من هاذه الجواهر والصور حادث • وكل حادث بحاجة الى مُحدث •

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذه النظرية غير يقينية ، وانها معقدة ، حتى على الحاذقين بالجدل • والرد هو : ان الحوادث اذا كانت لا تحصل الا بفعل الله فأفعال الله — اذن — ملازمة للحوادث • فهي بالتالي محدثة كذالك • وهاذا مستحيل •

أما نظرية الواجب والممكن فمفادها (كما أشار اليها أبو المعالي أحد كبار دعاة الأشعرية) :

— ان كل شيء : اما أن يكون واجبا • واما أن يكون ممكنا • وبما ان العالم ممكن • فمعنى ذالك انه لا بد له من سبب جعله ممكنا • وجعله على ما هو عليه الآن (١) •

---

(١) انظر الصفحة ٦٥ من هاذا الكتاب ،
أما الفلاسفة وخاصة الفلوطيون والافلوطيليون يقولون : الكون فاض عن الواحد ، والفيض واجب ،
— الفقهاء والمتكلمون وخاصة الاشاعرة يقولون : الكون حادث وليس قديما ولا قديم الا الله ، اي ان الكون ممكن ، والامكان ينافي الفيض ،،
— المؤلف —

ويرد ابن رشد : ان العالم وجد على ما هــو عليه ، لأنه أفضل عالم ممكن • وحين أضاف ابن سينا الى الواجب والممكن واجبا ثالثا سماه : واجب الوجود بغيره (وهو الموجود بالفعل والممكن قبل وجوده) وقسمه الى وجود وماهية (أي وجود بالقوة ووجود بالفعل) ، رد عليه ابن رشد منكرا هاذه التفرقة ، متهما ابن سينا بالسذاجة • اذ ان ابن سينا ـ في رأي ابن رشد ـ قد ظن ان الوجــود والماهية يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر ، وأن يوجدا مستقلين في الخارج • وان الله خلق الماهية أولا ثم خلق الوجود (بالفعل) •

والحقيقة في رأي ابن رشد : ان الله خلق الماهية والوجود دفعة واحدة (١) • ويتابع ابــن رشد تحامله على ابن سينا قائلا بأن نظريته هاذه ليست خاطئة فحسب • وانما هي خطر على العامة من الناس ، لأنها توهمهم ان الله ليس حكيما في خلقه ••

---

(١) في رأينا ان ابن رشد متحامل على ابن سينا في هاذه النقطــة بالذات حين اتهمه بالسطحية والسذاجة : لان ممكن الوجود يختلف من وجود ممكن •• ابن سينا يقول ان الموجود بالقوة ، موجــود ذهنيا • والماهية مادة دون صورة • والهوية مادة تلقت صــورة واصبحت فعلا •• فاين هي السطحية ـ هنا ـ او السذاجة ؟ ـ المؤلف ـ

اذ أنه كان من الممكن أن يكون العالم على شكل أحسن من شكله الحالي •• وفي هاذا الوهم ، أو الظن ، شك في حكمة الخالق ••

وهاكذا ، بعد ان استعرض ابن رشد طرق الأشعرية والمعتزلة والصوفية وابن سينا والفارابي ونظرياتهم في مسألة وجود الخالق ورفضها أو نقدها ، قدم أبو الوليد دليلين على وجود الخالق ، هما دليل العناية ، ودليل الاختراع • (وقد سبق شرحهما قبل قليل) • وفي رأيه ، ان هاذين الدليلين يمتازان بأنهما بديهيان لا تعقيد فيهما ولا غموض، وانهما يصلحان للخاصة والعامة :

فالعامة يقفون عندما يدركونه بحواسهم من عناية الله بالكون وبعباده فيدركون أنه لا بد له من صانع • والخاصة يتعمقون ويدركون بالبراهين العقلية وما يكتشفونه من أسرار في الكون ، ضرورة وجود الخالق (١) •

---

(١) في رأينا ايضا ان ابن رشد لم يستطع ان يقدم شيئا جديدا في هاذه المسألة • اي انه لم يجعل الاعتقاد بوجود الخالق يقينيا•• وانما رده الى عمليات فكرية ونتائج جدلية سواء في دليل العناية او دليل الاختراع •• وتبقى المسألة دون حل ••• ـ المؤلف ـ

وحدانية الخالق :

يأخذ ابن رشد على الأشاعرة ـ كما رأينا ـ طريقتهم الجدلية في اثبات وحدانية الله • لأنها ، في رأيه ، لا تؤدي الى اليقين • اذ قد اعتمدو الجدل في اثبات وحدانية الله • فقالو : لو فرض أنه وجد الاهان . فاما أن يتفقا • واما أن يختلفا • فــان اتفقا فهما بمثابة واحد • وان اختلفا : فاما أن تتحقق ارادة أحدهما دون الآخر ، فيكون الثاني عاجزا •• واما أن تتحقق ارادة كل منهما ، فينشأ عن ذالك محال •• وابن رشــد يسخر مــن هاذا المنطق الجدلي • ويتابعه ساخرا فيقول : « لو كان هناك الاهان • فما الذي يمنع من أن يخلقا العالم بالتعاون أو التناوب •• فيعمل أحدهمــا ويرتاح الآخر !••

الا أنه يعود فيوضح ان اعتراضه هاذا باطل أيضا ••

ثم يورد ، بعد ذالك ان الدليل الصحيح على وحدانية الله هو الدليــل البديهي الــذي ورد في القرآن : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » •

فهاذا دليل يرضي فطرة العامة من الناس ، ويرضي العلماء ، ولا داعي للتعقيد الذي يشوش ايمان العامة ..

صفات الخالق :

كان المعتزلة ينفون الصفات عن الله . وكان تنزيه الله عنها حصيلة مبادئهم الخمسة المشهورة وقد دعو بالمعطلة (١) بل كان التنزيه نتيجة بديهية من نتائج اتجاههم العقلي العام ، اذ لا يعقل لكل من نهج نهجا عقلانيا في الالاهيات أن يكون مشبها أو صفاتيا بحال من الاحوال . أما الأشاعرة فقد أقرو بالصفات التي وصف الله نفسه بها . ولاكنهم حذرو البحث فيها أو تفسيرها .

أما ابن رشد فكان يرى ان الله لا تدرك

---

(١) مقابل المثبتة او الصفاتية الذين يثبتون لله صفات جبرية ازلية كما وردت في القران دون ان يؤولوها، وهم اهل السنة والجماعة الاوائل ، وهاذه المبادىء هي : التوحيد ـ العدل ـ الوعد والوعيد ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تشعبت المعتزلة وتوزعت عشرين فرقة . الا ان خلافهم كان حول الفروع لا الاصول ـ انظر : نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام د. علي سامي النشار ص ٤٨٦ وما بعدها ط٤ ، دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٦ .

صفاته ، ولا يمكن تحديدها تحديدا كاملا أو حتى نسبيا ٠٠ فهو : عقل ، واحد ، بسيط ، حـي ، عليم ٠٠ الخ ٠٠ وهاذه الصفات لا تحدث كثرة في ذات الله : فهو عليم لأنه يعقل ذاته ٠٠ وهو حي لأن عمل العقل حياة ٠٠ وهو بسيط بمعنـى أنه لا ينقسم الى قوة والى فعل ٠٠ وهو واحد بمحصل ان الصفة هي عين الموصوف ٠

فهاذه الصفات ليست بالتالي كثرة ، بل انها هي الذات نفسها ، وهي واحدة ٠

العلم الالاهي :

كان أرسطو يرى ان الله عقل محض ، لا يعقل الا ذاته ، فهو بذالك بعيد عن عالم الكون والفساد، ليس من شأنه أن يعلم ما يجري فيه على وجـه التفصيل ٠٠

والفلاسفـة المسلمون الذين تأثرو بأرسطـو حاولو أن يوفقو بين مفهومه لعلم الله ومفهـوم الدين ، فقالو : ان الله يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات (١) أو هو يعلمها على نحو كلي

---

(١) وفقا لنظرية الخلق المستمر التي قال بها علماء الكلام والتي تفسر وجوب علم الله بالجزئيات ٠ ـ المؤلف ـ

كما قال ابن سينا • ثم جاء الغزالي فتمسك بهاذا القول وكفر به الفلاسفة مستنتجا منه انهم ينكرون علم الله بالجزئيات مع ان الفلاسفة لم يقولو بهاذا صراحة •

لذالك رد ابن رشد على الغزالي ردا عنيفا ـ كما سبق القول ـ لأنه قوّل الفلاسفة ما لم يقولوه ، ونسب اليهم ما لم يصرحو به • والقضية عند أبي الوليد هي : ان علم الله لا يوصف لا بالجزئي ولا بالكلي • اذ أن معرفة الله لذاته تفترض معرفته لكل شيء ، لأنه يشتمل على علم كل شيء في ذاته (١) •

وعليه ، يرى ابن رشد أنه لا يصح اعتبار علم الله جزئيا أو كليا • كما يرى ان العقل البشري عاجز عن فهم كيفية علم الله • وان هاذه المباحث يجب أن تحصر في الخاصة وحدهم دون الجمهور •

خلق العالم :

قال أرسطو بقدم المادة ، أي بقدم العالم ، وقال

---

(١) هاذا القول يشبه قول الصوفية في انه لم يكن في البدء سوى الله ، وهو الان على ما هو عليه • ـ المؤلف ـ

الفلاسفة المسلمون بنظرية الفيض الأفنوطيني (١) وهي نظرية تعود في مضمونهـا الى القول بقـدم العالم • وقد كفرهم الغزالي في ذالك كما علمنا • أما علماء الكلام فقالو : ان الله خلـق العالم • فالعالم محدث •

أما ابن رشد فيوافق الغزالي في رفضه لنظرية الفيض • الا أنه يحـاول أن يوفق بين أرسطـو وعلماء الكلام • فيرى ان الخـلاف بين الفريقين خلاف حول الألفاظ •

وبيان ذالك : ان هنـاك ثلاثة أصناف مـن الموجودات : (كما سبق وألمحنا الى ذالك) •

طرفان وواسطة : فالطرف الاول هو هـاذه الكائنات الجزئية التي نراها ، ونعلم أن لها سببا ، وانها حدثت في الزمن • وأنها محتاجة الى مـادة سابقة لتوجد • وقد اتفق علماء الكلام والفلاسفة على أن هاذه الكائنات محدثة •

والطرف الثاني : هو الموجـود الاول الذي لم يتقدمه زمان • ولا يحتاج الى مادة سابقة ، أو علة فاعلة • وهو الله •

---

(١) او ما يسمى بالصدور والاشراق •

وقد اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على أنـه قديم ·

بقيت الواسطة · أو الطرف الأوسط : وهو وجود العالم : هل هو قديم أو محدث ؟

يحل ابن رشد هاذا الاشكال أو الخلاف بقوله : ان العالم مخلوق من العدم ، وفي غير زمن · اذ أن الزمن نشأ من حركة العالم :

على هاذا الاساس العالم قديم ، لأنه غير مسبوق بزمن ·

ومحدث لأنه مخلوق من عدم ، وانه ليس علة نفسه ، بل صادر عن علة ·· وهاكذا فالخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هاذه المسألة ليس جوهريا(١) ·

النفس وقواها :

بما أن ابن رشد لا يخرج عن مفهوم أرسطو للنفس وتقسيماتها المختلفة من حيث تنوع قواها

---

(١) اخذ القديس توما الاكويني نظرية ابن رشد في القول بخلق العالم من العدم ، دون ان يعترف انها لابن رشد ·   ـ المؤلف ـ

وعلاقة كل قوة من قوى النفس بمــا يجاورها في الجسد أو يتصل بها على سبيل الكمال والاستكمال· فبعض هاذه القوى كمال لبعض،وبعضها موضوعات لبعض ، كالحاسة التي هي كمال للغاذية وكالغاذية التي هي موضوع (أو مادة) للحاسة وهاكذا ··

لذالك رأينا ألا ندخل في تفصيلات ابن رشد لهاذه القوى ــ هنا في هاذا الكتاب ــ أولا : لضيق المجال · وثانيا تحاشيا لتكرار نظريات في قــوى النفس نراها عند أرسطو تارة وعند الفارابي وابن سينا تارة أخرى على شيء من الاختلاف حينا وعلى كثير من التوافق والتطابق أحيانا · فكأن المتأخر ينسخ عن المتقدم ولا يزيد شيئــا (١) ذا بال · مكتفين بالتوقف عند العقل ، والعقل الفعال بصفة خاصة ، فان لابن رشد فيهما تحليلات وتعليقــات هامة · وأبو الوليد حري بهما جدير ·· أليس هو فيلسوف العقل في الاسلام ؟

---

(١) للوقوف على تفاصيل اراء ونظريات ابن رشد في النفس وقواها انظر الكتب والمراجع التالية : تهافت التهافت ـ ابن رشــد والرشدية ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة ابن رشد للعقاد ـ تاريخ الفلسفة العربية · جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ج٢ حنا فاخوري وخليل الجسر ـ دائرة المعارف ج٣ ـ دراسات في الفلسفة الاسلامية د· محمود قاسم · الخ ··

العقـــل :

ينطلق ابن رشد في تحليلـه للعقـل البشري والنظر في أنواعه المختلفة مـن هـاذا التعريـف الجامع : العقل هو ادراك الموجودات بأسبابها • « وان حال من رفع الاسباب كحال من رفع العقل » وأبطل العلوم جميعـا • والادراك نوعان : كلي وشخصي أو جزئي •

ومعنى الكلي أن الانسان يدرك الكليـات أو المعاني العامة مجردة من الهيولى • غير ان ابـن رشد ينتهي الى القول بأن هاذا التجريد له صلة ما بالهيولى • فيقول : « فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلي ، بما هو جزئي » أي ان الكلي موجود في الجزئي • والجزئي هو الموضوع الفعلي لهاذا الكلي • والا لأمكن وجود الكلي خارج النفس (١) •

وواضح اننا ــ في عملية الادراك ــ نبدأ بتخيل أفراد هاذه الكليات : نتخيل صورها • ومن هاذه الصور المتخيلة نصل الى استخراج صورها المحسوسة

---

(١) كما يقول افلاطون في نظرية المثل •• وهاذا غير معقول علـى الاطلاق اذ لا كليات خارج النفس • ـ المؤلف ـ

على الشكل والمقدار الـذي تسمح به امكاناتنـا العقلية والادراكيـة الخاصة ۰ ومـن هنا تتمايز المعقولات من شخص الى شخص ۰ والا لكان المعقول منها عند جميع البشر سواء لعدم اشتراك التخيل والاحساس الشخصيين في ادراكها (١) ولكان الحفظ والنسيان سيان ، والجهل والمعرفة بمنزلة واحدة ۰۰

قوة النطق :

ولكي تتم عملية الادراك التي بدأت بتخيـل مفردات الكليات ثم باستخراج صورها المحسوسة ، كان لا بد من قوة أخرى ضرورية للانسان وحده دون الحيوان ، هي قوة النطق التي ندرك بها المعنى الكلي والماهية ۰ وهي قوة فـوق قوى الاحساس يدرك بها الانسان المعاني مجردة من الهيولى «ويركب بعضها الى بعض ، ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم من ذالك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده ، وذالك اما من جهة الاضطرار فيه ، واما من جهة الأفضل ، فالواجب ما جعلت في الانسـان هاذه القوة ، أعني قوة النطق ۰۰۰ » ۰

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة د۰ ماجد فخري ص ١٠٨ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ ۰

أما الحيوان فليس بحاجة اليها اذ هو « يتحرك من المحسوس الى المحسوس » • وهاذا المحسوس اما حاضر واما غائب « فالبواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة التخيل فقط ، اذ كان ليس هنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان الى ادراكها (١) • • » •

وتقسم قوة النطق — عند ابن رشد — الى قسمين : قوة نظرية وقوة عملية وبتعبير آخر : عقل نظري ، وعقل عملي •

العقل النظري :

يقول ابن رشد : « واما العقل النظري أو القوة الأولى فيظهر من أمرها أنها الاهية جدا ، وانها انما توجد في بعض الناس المقصودين بالعناية في هاذا النوع •

ولما كان الاختلاف شديدا بين المشائين في قضية العقل النظري فقد أراد ابن رشد أن يحسم — كعادته — هاذا الخلاف فبدأ بالمقابلة بين الصور الهيولانية والمعقولات فوجد للصور الهيولانية

---

(١) تلخيص كتاب النفس ص ٦٨ وما بعدها •

(المعاني الشخصية) أربع خصائص :

أ ـ ان وجودها تابع لتغير في الذات ·

ب ـ انها متعددة بالذات بتعدد الموضوع ،ومتكثرة بتكثره ·

ج ـ انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة ، وشيء يجري منها مجرى المادة ·

د ـ ان المعقول عنها غير الموجود ·

في حين ان صور المعقولات تمتاز عن المعاني الشخصية بأن وجودها المعقول هو نفس وجودها ·· وان ادراكها غير متناه لأنه تجريد للصور من كثرة محدودة ·

كل هاذا الفعل وتلك القوة في التجريد لا يمكن أن تكون الا لقوة غير هيولانية · وعظمتها أن المدرك فيها هو الادراك نفسه ·· أي ان العقل يعقل ذاته · أما في الحس فلا ··

وابن رشد ـ لهاذا ـ يرى ، كابن سينا ، والفارابي ان « العقل يتزيد مع الشيخوخة » ، وسائر قوى النفس بخلاف ذالك ·

ـ وبما ان حصول المعقولات يحدث بعد الحس والتخيل ،فمعنى ذالك انها ليست موجودة بالفعل دائما • حتى تلك التي تأتينا ولا ندري متى أتت ولماذا ،فانها أيضا مرتبطة بالحس والخيال •
ـ بهاذا المفهوم الأرسطاليسي للعقل النظري راح ابن رشد يفند مبدأ التذكر الأفلاطوني ، الذي يقول ان المعقولات موجودة بالفعل دا ا وخارج النفس •• وما التذكر الا ادراك لما نسيناه منها •• كما فند رأيا لابن سينا يقول ان في النفس أوليات فطرية تحصل بغير اكتساب •

أما العقل الهيولاني ـ عند ابن رشد ـ فهو استعداد مجرد من الصور ويسميه القوة القابلة• والمعنى الحاصل في هاذه القوة القابلة هو العقل بالملكة • ثم الصورة المجردة من المادة وهي العقل بالقوة •

وهاكذا لا بد للمعرفة العقلية من معقول وعاقل وعقل •

والفرق الوحيد بين العقل والحس هو :

ـ ان موضوع الحس خارج عن النفس •
ـ اما موضوع العقل ففي النفس بعد أن تجرده من

الحس ·

فنحن اذن بحاجة الى عقلين على الاقل لكي تتم عملية الادراك التام :

ـ عقل فعال يحدث فينا المعقولات (كي لا يقول ابن رشد يفيضها علينا) ·

ـ وعقل منفعل يُحدث فيه العقل الفعال هاذه المعقولات (كي لا يقول ابن رشد تشرق عليه) لأن أبا الوليد لا يؤمن بالفيض ولاكنه متأثر به · وهاذا العقل المنفعل المنفرد يعود بعد الموت الى العقل الفعال الواحد ويفنى فيه ، وبين الفعل والانفعال تحدث عقول أخرى كالعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل الهيولاني والعقل المستفاد والعقل القدسي (عند ابن سينا) ·

العقل العملي :

وهو قوة مشتركة لجميع الناس ، لا يختلفون فيه الا بالنسبة · فهاذا عاقل ، وذاك أعقل ، وذالك أقل عقلا · وهاذا العقل العملي فاسد في نظر ابن رشد ، لأن معقولاته تحدث بالتجربة · والتجربة يباشرها الاحساس ثم التخيل · ومعنى ذالك ان

هاذه المعقولات مرتبطة في وجودها بوجود الاحساس والتخيل « فهي حادثة ، ضرورة ، بحدوثهما •• فاسدة بفساد التخيل » • والفرق الحاصل بين الانسان والحيوان في قضية الاحساس والتخيل ان « التسديس عند النحل والحياكة عند العناكب حاصل بالطبع والغريزة لا بالاستنباط شيمة الانسان • ولذالك فلا نرى النحل يتصرف بمسدساته أو يغير فيها • ولا العناكب •

والعقل العملي غير مفارق • أما العقل النظري فمفارق كما رأينا •

العقل الفعال :

قبل الدخول في عرض مفهوم ابن رشد للعقل الفعال لا بد لنا من التنويه بأن النظرية الأرسطية ـ التومستية (١) في العقل الفعال لم تظهر ظهورا واضحا في الاسلام الأول • ثم وردت ورودا عابرا في تصانيف بعض الصوفية عند تفسير آية النور

(١) نسبة الى فيلسوف المدرسيين اللاهوتيين في اوروبا : القديس توما الاكويني • انظر كتاب فلسفة الفكر الديني ص ٣٥١ الترجمة العربية • ج٢ ترجمة د• صبحي الصالح والاب فريد جبر دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٩ •

من سورة النور « الله نور السماوات والأرض • مثل نوره كمشكاة فيهـا مصبـاح • المصبـاح في زجاجة • الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد نورها يضيء ولو لم تمسسه نـار ، نور على نـور » • فتشبيه الله ذاته بنور السماوات والارض جعلـه عند الفلاسفة المسلمين بمنزلة النور الطبيعي الذي أشرق الله به عن ذاته فتلقته كل نفس بشرية •

وقد اختلف مفسرو القرآن وعلماء الكـلام في تفسير هاذه الآية • فمنهم من قال ان الله أراد به نوره الذي قذفه في قلب محمد • ومنهم من قال ان الله أراد به نوره الذي ألقى شعاعا منه في كـل نفس بشرية • وللفارابي وابن سينا نظريات وتفسيرات طويلة حول مفهوم هاذا النور أو هاذا العقل الالاهي الواقع على تخوم ما دون فلك القمر ـ على حد تعبير الفارابي ـ والذي يهب الصور للعقل المنفعل • والعقل الفعال عند ابن رشد عقل مفارق للمادة من حيث هو جوهر ، فله بهاذا وجود أسمى • كما أن له وجودا غير مفارق من حيث أنه محرك للعقل الهيولاني الذي يحتاج في وجوده الى عقل موجود بالفعل دائما • وهاذا العقل موجود بالفعل دائما

سواء عقلناه أو لم نعقله فهو كالشمس المشعة على جميع الكائنات ، فاذا لم يأخذ منها كائن مـــا بعض أشعتها فليس معنى هاذا أنها غير موجودة ٠

أما كيف يتصل العقل البشري بالعقل الفعال فكالآتي :

عندما تصبح الصور المتخيلة معقولة بالفعـــل يصبح بامكان العقل الهيولاني أن يعقلها ٠ ويتم ذالك بواسطة نور العقل الفعال المشع على الدوام ٠

هاذا الاتصال يمكن أن يتم على هاذه الارض لا بعد الموت كما كان يعتقد بعض الفلاسفة ٠ حتى اذا تم كان ذالك « بالجملة موهبة الاهية » اذ « يكون هاذا الوجود مباينا للوجود الذي يخص الانسان بما هو انسان ، يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت ، وبالجملة من تعطل الأفعـــال الطبيعية ، ما يوجد ، حتى يقال : انه قـــد عرج بأرواحهم » ٠ أما من أين ؟ فمن طريقين ــ كما عند اسلافه ــ طريق الادراك العقلي ، وطريق الحدس الصوفي ٠ أما هو فلا يرى ان طريق الحدس الصوفي يوصل فعلا الى الادراك والمعرفة الحقيقية بل طريق الادراك العقلي وحده ٠

ويجب أن نلاحظ هنا مدى الشقة التي تفصل بين ابن رشد وسائر الفلاسفة الاسلاميين في مسألة العقل الفعال : فقد ذهب هاؤلاء ، من الكندي حتى ابن سينا الى أن هاذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكـون والفساد ، ويدخـل في عـداد المحركات التي تحرك الافلاك (الاجرام السماوية) فاستحال بحسب فهمهم أن يوجد في النفس ، أو يمت اليها باكثر من صفة عرضية ٠

أما ابن رشد فعنده : ان هاذا العقل بالاضافة الى كونه جوهرا مفارقا ، من حيث ماهيته ، هـو صورة للعقل الهيولاني من حيث فعله ، وان لـه بالنفس علاقة جوهرية (١) ٠٠

أما ما يعتري الصوفية مـن تعطيـل للحواس ـ أثناء المجاهدة ثم الكشف فتلك حال يكتسبونها على حساب سائر القوى ٠ واذا عدت كما الاهيا للمتصوف الا أن ابن رشد لا يعتبره كمالا انسانيا ما لم يكن كمالا طبيعيا ٠ يقول : « لو كان (الحدس الصوفي) كمالا طبيعيا لكانت سائر قوى النفس

---

(١) ابن رشد : فيلسوف طرقبة د٠ ماجد فخري ص ١١١ المطبعـة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ ٠

والمعقولات الهيولانية لها مدخل ما في وجود ذالك الكمال » •

ومن نعم الله وسعادة الانسان ـ يقول ابن رشد ، ان طريق الاتصال بالعقل الفعال ممهد ميسور لكل منا • وهو طريق تصاعدي يبدأ بالمحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة •

أما الطريق التنازلي (أو الهابط) فهو أن نفترض وجود هاذه الصور المعقولة وان بامكاننا اكتسابها •• وهاذه موهبة الاهية لا تتيسر لكل منا • بل للسعداء منا فقط • وهاذه القوة النظرية كان قد وصفها ابن رشد بأنها « الاهية جدا » ولذالك نراه ينتهي أخيرا الى تبنيها دون غيرها ، في هاذا المجال ، وهي من أعاجيب الطبيعة • قال ابن رشد واصفا العقل الفعال : « ولما كان العقل كما يقول الذي بالفعل منا ليس شيئا أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هاذا العالم • وفي جزء ، جزء منه • ومعرفة شيء ، شيء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة ، حتى العالم بأسره ، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهاذا

العقل منا غير تصور هاذه الأشياء التي ها هنا ·
لاكن يجب أن يكون يعقل هاذه الأشياء بجهة أشرف ،
والا لم يكن ها هنا مغايرة بيننا وبينه · وكيف لا
وقد تبين ان العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد
لتشبثه بالهيولى (١) ومعقوله هو أزلي في غير
هيولى · ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله
(أي بعقله) الى الحواس ، ولذالك متى عدمنا
حاسة ما ، عدمنا مفعولها (٢) · وكذالك متى
تعذر علينا خبر شيء ما ، فاتنا معقوله ، ولم يكن
حصوله الا على جهة الشهرة · وكذالك يمكن أن
يكون ها هنا أشياء مجهولة الاسباب بالاضافة الينا ،
هي موجودة في ذات العقل الفعال · وبهاذه الجهة
أمكن اعطاء أسباب الرؤيا وغير ذالك من الانذارات
الآتية (في المستقبل) ··· » الى أن يقول :
« وكذالك يلزم في الثالث والرابع ، الى أن ينتهي
الأمر الى المبدأ الاول ، وكذالك يخص المبدأ الاول
انه لا يعقل شيئا بالمناسبة (٣) فلذالك لا يعقل

---

(١) الهيولي – في الاصطلاح – هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذالك الجسم من الاتصال والانفصال ·

(٢) يقول ارسطو « من فقد حاسة ما فقد علما ما » ·

(٣) المناسبة هي المشاكلة والمشابهة والمشاركة · انظر تاريخ الفلسفة العربية د· جميل صليبا حاشية ص ٥٣١ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣ ·

معقولاته بنقص ، بل عقله أشرف العقول ، اذ كانت ذاته أشرف الذوات ، ولذالك ليس في ذاته تفاضل في الشرف ، بــل هو الشريف باطــلاق مــن غير مقايسة » •

الفلسفة الطبيعية

وضع ابن رشد عدة مؤلفات في الحركة والسكون والزمان ، والنفس والعقل ، والمادة والصورة ، وما الى ذالك • كما بث أكثر نظرياته حولهـا في كتبه الأخرى • وقد اضطررنا ـ هنا ـ الى تركها ، جملة ، لضيق المجال ، ولأننا وقفنا على أكثرها في ردوده على الغزالي عبر كتابه : تهافت التهافت • علما بأننا لا نؤلف ، بهاذا الكتاب ، موسوعة فلسفية تتناول كل جوانب فلسفة هاذا الفيلسوف العبقري وما أغزرها ، بقدر ما نحن نمهد لتلك الموسوعة العتيدة • فليعذرنا القراء الكرام •

الفلسفة العملية
سياسة واخلاق

من الواضح ان ابن رشد قد اطلع على جمهورية أفلاطون دون سواها من مؤلفات الفلاسفة اليونان

ولا سيما كتاب السياسة لأرسطو • ذالك ان كتاب السياسة لم يكن قد ترجم بعد الى العربية أيامه • وهو لم يكن يجيد اليونانية ليطلع عليه مباشرة •

فاكتفى بشرح وتلخيص « الجمهورية » و « الأخلاق الى نيقوماخس » والأصح اكتفى بشرح جوامع جالينوس للجمهورية المترجمة إلى العربية(١) • ومهما يكن فان ابن رشد الارسطاليسي الملتزم لم يكن بعيدا عن مشائيته في تفسيره وتأويله للمبادىء الأخلاقية والمفاهيم السياسية المثالية الواردة في الجمهورية • فقد قاده نهجه العقلاني واتجاهه المادي والواقعي الى تطبيق بعض تلك المفاهيم والمبادىء على الوضع السياسي والاجتماعي الرازحة تحت وطأته بلاد المغرب والأندلس في ظل زعامة دينية مذهبية سلطوية كان الأمراء الموحدون يجسدونها •

يبدأ ابن رشد ـ كعادته في البحث ـ بوضع تعريف لما يبحث ونقاط رئيسية لكل ما يتصل به البحث من علوم وفنون (وهي عادة أرسطو) في

---

(١) ترجم جوامع الجمهورية الى العربية حنين بن اسحاق •

ما يضعه من نظريات وأبحاث • وفي العلم السياسي يقول انه علم تختلف مبادئه عن موضوع العلوم النظرية والطبيعية والالاهية •• فهاذه العلوم القصد منها المعرفة فقط • واذا كان لها من قصد آخر فيأتي على سبيل الاضافة أو العرض •

أما العلم السياسي فمبدأه الارادة والاختيار وغرضه العمل • وبمقدار ما تكون هاذه المبادىء عامة أو مثالية بمقدار ما يخف فيها الجانب العملي أو التطبيقي • وهاذا ما جرى للفارابي في المدينة الفاضلة حيث وضع فيها نظريات طوباوية ولم يضع مبادىء وقوانين عملية تصلح لأن تكون دستورا لدولة على الأرض •

ويقسم ابن رشد المبادىء العملية قسمين : قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الارادية والسلوك وعلاقة كل منها بالآخر (١) • وقسم يفحص عن الوجه الذي ينبغي أن تغرس عليه هاذه المبادىء في النفوس ، وكيفية اقامة انسجام بينها فيها •

يمثل القسم الاول كتاب الاخلاق الى نيقوماخس •

---

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د. ماجد فخري ص ١١٩ المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩٦٨ •

ويمثل القسم الثاني كتاب السياسة لأرسطو الذي لم يشرحه ابن رشد « لأنه لم يصل الينا » كما يقول • وكتاب الجمهورية لأفلاطون الذي شرحه ، ومهد له بقوله : ان الكمالات الانسانية على أربعة وجوه :

الفضائل النظرية ــ الصناعات ــ الفضائل الخلقية ــ الأفعال الارادية • والثلاث الاخيرة من أجل الأولى وفي خدمتها • وهاذه الكمالات يصعب جمعها في واحد ، لذا يرى ابن رشد ان من الأسهل جمعها في عدة أشخاص •

وهاذا ما نوه به الفارابي عند حديثه عن صفات الرئيس قائلا انه لا بأس من توزعها ، في أكثر من رئيس ، وهاذا تأثر واضح من الفارابي بكتاب الجمهورية •

ولا تحصل تلك الكمالات للانسان الا بمساعدة الأقران ومعونتهم • فهو لذالك كائن مدني بالطبع (١) وهو في الضروريات أحوج منه في

---

(١) كما جاء في ترجمة وشرح ابن رشد لكتاب جوامع سياسة افلاطون

الكمالات الى غيره • ويشترك الحيوان معه في هاذا الشأن •

وبما ان هاذه الكمالات صعب جمعها في واحد كان على الانسان أن يتقن كمالا واحدا أو « تخصصا » واحدا يبرع فيه (١) •

وكما قال أفلاطون ـ كذالك ذهب الفارابي ـ الى أن صلة هاذه الفضائل بأفراد الدولة تشبه صلة النفس بأجزائها (أي قواها) • أما العدالة في نظر ابن رشد فانها « اقتصار كل فرد على تكلف الاعمال التي يحسن لها بالطبع • ولا يمكن ذالك ما لم تكن أجزاء الدولة خاضعة لما يمليه العلم النظري (أي الفلسفة) •

ومن هنا قال أفلاطون ان هاذا الجزء ينبغي أن يكون حاكما • وتأثرا منه به قال ابن رشد بأن أفضل الأنظمة التي تصلح للناس هو النظام الجمهوري •

وكأنه كان يقول بفصل الدين عن الدولة حين

---

(١) الجمهورية ص ٣٧٠ •

قال : ان الفلسفة (والحاكم فيلسوف) من شأنها أن تعلم الفضائل النظرية ، أما الدين فله أن يعلم الفضائل العملية (المعاملات) وهو يرى كأفلاطون والفارابي أن رئيس الجمهورية يجب أن يكون ممن عاشو في رحاب الفكر والفلسفة ومارسوهما • والخلفاء الراشدون هم في نظره أقرب الحكام الى هاذا المستوى من العيش والممارسة • ولهاذا فقد حمل على النظام التيوقراطي الوراثي الذي ابتدعه معاوية محولا نظام « الشورى » الجمهوري الى نظام استبدادي ، مما أدى الى تفسخ الدولة الاسلامية وقيام الاضطرابات والثورات •

وهو يرى ـ كابن باجة من قبله ـ ان النظام الجمهوري اذا ساد لا يعود الناس بحاجة الى قضاة وأطباء لأنه يصبح خاليا من كل افراط وتفريط(١) ولأن الفضيلة ، هي التي تحمل على احترام الحقوق والقيام بالواجبات •

وابن رشد ـ كأفلاطون ـ يرى ان الحكام لا بد

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية د• خليل الجر وحنا فاخوري ص ٤٦٤ ج٢ بيروت ١٩٥٨ •

لهم ـ أحيانا ـ من الكذب الابيض (١) ٠٠ اذا كانت المصلحة العامة تقتضي ذالك ٠ « اذ ما من مشترع الا ويلجأ الى الأساطير الكاذبة ، لأنها ضرورية في بلوغ الجمهور السعادة » على حد قوله ٠

ولابن رشد رأي مواعظي تربوي طريف هو ان أدب التكسب وشعر الغزل والمجون مضر جدا خاصة حين يلقن « للصبية منذ نعومة أظفارهم لأنها تحول دون التمرس بحياة الجندية ٠٠ » ومثل هاذه المفاسد تكثر في أشعار العرب (٢) ٠

أما الرأي التربوي الأصوب والذي اقتبسه أو حاكى به أفلاطون هو ان الموسيقى والرياضة البدنية ذات أثر بعيد في توطيد أسس الفضيلة في نفوس الناشئة ، شرط ألا يكون طلبهما غاية بحد ذاته ٠٠ وشرط ألا يسرف الانسان فيهما مخافة أن ينقلب المراد منهما الى نقيضه ٠

---

(١) وهو الكذب البريء الذي لا ضرر منه ٠

(٢) اما شعر الفصاحة والحكمة والفروسية فيامر بتعليمه وترسيخه في نفوس ابناء الدولة ٠ لا سيما وهي دولة الفضيلة تلك التي يدعو اليها ابن رشد على غرار افلاطون ٠

وكأنه كان يوحي لنيتشه بفلسفة القوة حين قال ان الدولة يجب ألا تأبه لضعاف الاجسام والنفوس. ويكفيها طبيب واحد يتولى شفاء المواليد الذين قد يولدون وفيهم عاهة طفيفة . كما يكفيها قاض واحد يصلح من يمكن اصلاحهم بالتربية أو القصاص . والذين لا يمكن اصلاحهم يأمر بقتلهم ... ألا تعتبر أقوال نيتشه بهاذا الخصوص صدى لصوت ابن رشد ؟ يقول نيتشه : « الضعفاء يجب أن يموتو ويجب أن نساعدهم على الموت .. واذا سمح لهم القوي بالبقاء فلمجرد خدمته .. » .

نظرة ابن رشد الى المرأة :

في آراء ابن رشد ونظرياته كثير من العقلانية والواقعية والنظرة الجديدة للحياة والاحياء .

وهاذه نظرته التقييمية للمرأة فيها كثير من الحداثة ، لأن فيها كثيرا من الصدق ، والنظرة الفلسفية المجردة من ملابسات واقع المرأة في عصره.

نظر اليها من حيث تكوينها الجسدي ، وباعتبارها كائنا عاقلا ذا مواهب متعددة كالرجل . فوجدها بل وجدهما واحدا من حيث الطبيعة والقوى .

وهي ان كانت دون الرجل من حيث كمية بعض القوى فهي تزيده في بعضها الآخر كما وكيفا : تتفوق عليه في الموسيقى والتربية والخدمات الاجتماعية والخياطة والنسيج واحتمال الآلام ويمكن أن تصل مثل الرجل الى الحكم وأن تكون فيلسوفة • المهم في نظره أن نطلق جناحي المرأة وأن نحطم القيود التي كبلها بها مجتمع يسود فيه حكم الرجل الجاهل أو غير الفاضل وغير العادل • يقول ابن رشد : « ان حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة • فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط • وما ذالك الا لأن حال العبودية التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلي ، فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم • وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات ، فهن عالة على أزواجهن • وقد كان ذالك سببا في شقاء المدن وهلاكها بؤسا ، لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين ، فهن ثلثا مجموع السكان ، ولاكنهن يمشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضروري » •

أليست هي الافكار الاصلاحية المعاصرة التـي نادى وينادي بها رواد الاصلاح الاجتماعي في العالم الثالث اليوم ؟

أكاد أسمع وأقرأ المعلم بطرس البستاني وقاسم أمين وجبران من خـلال ابـن رشد : فالأفكـار النهضوية لاصلاح شأن المرأة هي نفسها • وحتـى النبرة نفسها والغيرة بل والثورة على واقع المرأة المزور تكـاد تكـون بنفس الدرجـة من الغليـان والتوتر مع ميل شديد الى العقلانية وترجمة الواقع ترجمة علمية صحيحة لا خيال فيها ولا مثالية •

الرئيس :

ان مجتمعـا يتصـوره ابن رشـد مـن خلال ترجمته لجوامع سياسة أفلاطون ويصوره لا كما شاء أفلاطون في جمهوريته ، بل كما يشاؤه هو ، مجتمع لا شك عاقل ومعقول ، ومبني على الفضيلة الممكنة لا المتخيلة • مجتمع كهاذا يبدو لي أكثـر واقعية من الجمهورية التي رسم هيكليتها أفلاطون ووضع طبقاتها وشروط العيش فيها •

والفرق بينه من جهة وبين أفلاطون والفارابي من جهة ثانية هو أنه ظل في شرحه وفهمـه لآراء

أفلاطون السياسية أرسطاليسيا ،وحين علق أو نقد أو مهد ، فعل ذالك بالروح والعقل والمنطق الأرسطاليسي • أما أفلاطون فقد صور جمهوريته كما تصورها فكره الفلسفي المثالي وظل مقيدا بنظرياته في « المثل » والفيض فجاءت تجسيدا لفلسفته لا للواقع المعاش • وهاكذا فعل الفارابي الذي لم يستطع أن يتحرر ـ في مدينته الفاضلة ـ من طوباويته وتصوراته للعقل الفعال ونبوة الحاكم وامامته •

ونظرة واحدة على الخصال التي يوجب ابن رشد توفرها في الرئيس ، تظهر لنا كم كان أبو الوليد عقلانيا في اختيارها رغم تقيده بمقترحات ونظريات أفلاطون بهاذا الخصوص •

فحين حدد أفلاطون فئة الرئيس وطبقته الذهبية (١) وحتمية انبثاق الحكام منها من دون الطبقة الفضية (التجار) أو النحاسية (الحراس) قال ابن رشد بامكان انبثاق الحكام من هاتين الطبقتين ••

---

(١) ويقصد بها الفلاسفة •

انها روح فيلسوف يؤمن بالانسان،وان مؤهلات هاذا الانسان هي التي تعين طبقته ، لا أصله ولا نسبه ولا ماله •

فما دام سكان الدولة جميعا « اخوة انبثقو من بطن أم واحدة هي الارض » فلا فرق بينهم وان تمايزو • والمعيار الاخير الموصل الى الرئاسة هو المواهب وتنميتها بمحبة الحكمة واكتناز المعارف من كل نوع •

هاذه المواهب والخصال هي :

أ ـ محبة العلوم النظرية ، والالمام بماهية الأشياء على حقيقتها •
ب ـ حسن الذاكرة ، وقلة النسيان •
جـ ـ حب الصدق ، وكره الكذب •
د ـ بغض الذات والاعراض عنها •
هـ ـ العزة في الحق وكبرياء النفس •
و ـ الشجاعة (دون تهور) لا يثني عزيمته عن الحق مرض أو لذة أو اكراه •
ز ـ الاقبال على الخير بملء العزيمة والحرية •
ح ـ البلاغة وحسن العبارة •
ط ـ الفطنة،والقدرة على اقتناص الحد الاوسط

بأيسر وجه (١) وهي خصال كما ترى قال بها أفلاطون ولاكنها جاءت معدلة من قبل ابن رشد لتتناسب مع فكره الأرسطي • كما جاءت ــ بالطبع ــ متطابقة مع صفات الرئيس التي اقترحها الفارابي متأثرا هو أيضا بأفلاطون وجمهوريته غير ان تأثر أبي نصر جاء أقوى من تأثر أبي الوليد • أبو الوليد كان مترجما شارحا ومعلقا وناقدا ، لأفلاطون وجمهوريته ولم يتخل ــ في كل ذالك ــ عن منهجيته وواقعيته ومشائيته • أما أبو نصر فقد كان معجبا بأفلاطون يبني أفكاره ونظرياته دون تعليق أو نقد أو تعديل لا سيما في الجمهورية وحين أضاف لرئيس المدينة الفاضلة بعض الصفات والخصال فانما فعل ذالك بحكم كونه مسلما ومتأثرا بالمناخ الحمداني الشيعي وبعصمة الامام (أي الرئيس) •

لاكن هاذا التقيد بأفلاطونيته لم يمنع الفارابي من الوقوع في أخطاء أو فهم خاطىء لبعض ما ورد

---

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د• ماجد فخري ص ١٢٨ وما بعدها المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٨ ــ بيروت •

في الجمهوريـة كقضيـة شيوعية الثروة والأسرة وأسطورة أهل الكهف والحوار السقراطي حـول مسألة العدالة • أما ابن رشد فلم يقع في مثل ما وقع فيه الفارابي لأنه كان أفهم من أبي نصر في هاذا الموضوع على الأقل •

وهاكذا يعتبـر المحللون المحدثون ان جوامـع سياسة أفلاطون لابن رشد هي الأصح والاقرب الى الجمهورية من المدينة الفاضلة •

ويمضي ابن رشد في شرحه لأنواع المـدن أو الجمهوريات التي يقترحها أفلاطون ويتتبع أطوارها وأحوالها وكيف تنقلب الدولة من دولة الفضيلة الى دولة الرذيلة • • • فلا نجد عنده جديدا سوى بعض الاضافات والاقتراحـات هنا وهنـاك ممـا يدل على حرية التصرف والتفكير عنده ، كيلا لا يقف عند حد الشرح وحده •

يضيف مثلا شكلين من أشكال الحكم غير ما ورد عند أفلاطون هما : حكم طالب اللذة ، وحكم الحاجة الطبيعية • وهاذا الشكل هو الافضل عند ابن رشد لأن الرئاسة فيـه تبنى على الشرف أو الجـاه •

وأصحابها ـ كما يقول ـ يطلبون الاعمال الفاضلة في الدارين ٠

اصالته ذات الاشعاع المتصل :

رأينا كم كان اعجاب ابن رشد بأستاذه الكبير شديدا ، لاكن ذالك لم يؤد به الى الشلل الفكري ، والتبعية المطلقة ، بحيث لا يخرج عن نظريات أرسطو أو عليها ٠ بل نراه يعارضه في بعض القضايا الفكرية واللاهوتية التي أصبحت لا تتلاءم مع الدين ، مثل : آراء أرسطو في المادة وقدم العالم، والصفات الالاهية ، وحشر الارواح دون الاجساد أو الافراد ، وعلم الله ٠

كان هاذا طبيعيا من فيلسوف عربي ، هو قبل كل شيء فقيه وقاض مسلم ذو اتجاه توفيقي سعى جاهدا لتلطيف الاجواء المتوترة بين الفلسفة بشكل عام ، والفلسفة المشائية بشكل خاص من جهة ، وبين الشريعة الاسلامية ٠ فنجح نجاحا ملحوظا ، وأثبت بالبرهان العقلي ـ كما رأينا ـ ان الحكمة هي فعلا « صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ٠٠٠ وانهما « المصطحبتان طبعا ، المتحابتان بالجوهر

والفريزة » ٠

غير اننا نرى ان ابن رشد ظل أقرب الى المعلم الأول والفلسفة المشائية ، منه الى الدين ، سواء كان ذالك في المنهج والطريقة والاتجاه العقلي العام، أو في الاستعداد والنفسية والمزاج ٠

فقد غلبت عليـــه ــ حتى في مسألة التوفيق ــ النزعة المادية ، والتفكير العقلاني والمعرفي ، على الايمان المطلق والعاطفي في التعامل مع قضايــا الدين : فروعا كانت أم أصولا ٠٠

ابن رشد في كل ما كتب وناقش ووفق ، هــو ابن رشد : العالم ، الطبيب ، الفيلسوف المشائي ، وليس ابن رشد : المسلم،الفقيه ، القاضي وحسب٠

فهو ــ اذن ــ يمثل قمة الصراع الفكري في القرن السادس الهجري بالأندلس ، والكلمة الاخـــيرة في مسألة التقريب بين الفلسفة والدين التي طالما لاب الفكر العربي والمسلم حولها على اضطراب ، ودون حسم ، الى أن جاء ابن رشد فوضع حدا شبه نهائي لتجاوزات الغزالي وأتباعه ٠

فلولا الفكر الرشدي ، ولولا تهافت التهافت ،

وانتشارهما في الغرب الأوروبي لساد الفكر الأشعري ، وتهافت الغزالي هناك عن طريق الترجمات وعن طريق جامعات الأندلس ، ولتغير مسار التاريخ ·· ولكانت النهضة الأوروبية غير ما هي عليه الآن ·· أو قبل الآن ··

الأمر الذي خلق تيارا جديدا في الغرب اللاتيني بعد أن اطلع هاذا الغرب على مؤلفات ابن رشد وآرائه في الدين والحكم والحكام ، ونظرياته في الفلسفة وشروحاته الواضحة لمصنفات أرسطو · هاذا التيار هو ما سماه الفرنسيون ابن رشد والرشدية : Averroès et l'averroïsme وهو تيار يجسد التفكير الحر والاتجاه العقلاني المادي لتفسير قضايا الوجود والطبيعة والانسان والدين ، دون اسفاف ، أ- تعصب ، أو هوى ··

وما ذاك التوازن الذي نشهده – اليوم – في أوروبا عامة وفي فرنسا خاصة بين كفتي العقل والايمان ، مع ميل شديد الى العقلانية والمادية · أي بين قطبي العقل والاخلاق ، سوى نتاج ذالك الصراع الطويل الذي قام ابتداء من القرن الثالث عشر ، في أوروبا ، بين الفكر الأرسطي الرشدي

وبين المدرسيين (١) الذابين عن حياض الدين وتعاليم الكنيسة • حتى اذا ظهر هيغل والمادية الدياليكتيكية ، اضطربت الكفتان المتمادلتان ورجحت كفة العقل نهائيا •

أما في الشرق العربي فرغم عودة الرشدية ـ منذ مطلع عصر النهضة ـ فلم يحسم الأمر بعد

---

(١) ويمكن ان نقول المدرسانيين •

(١) Dialectic كلمة يونانية الاصل (دياليكو) التي تعني فن المناظرة • كان القدماء يعنون بالدياليكتيك : فن الوصول الى الحقيقة في النقاش عن طريق كشف المتناقضات في اقوال الخصم ودحضها •
« ان الفلاسفة اليونانيين دياليكتيكيون بالفطرة » هاكذا نعتهم (انجلز) فالمادي اليوناني الشهير هيراقليطس كان يقول : ان كل شيء موجود ، ولاكنه في نفس الوقت غير موجود !•• لان كل شيء يجري وباستمرار يتغير • انه في حالة من النشوء والاضمحلال دائمة •• ويتألف العالم حسب رأيه من متضادات تتصارع فيما بينها • ومن هنا مبدأ التطور • ثم مرت الديكاليكيكية بافلاطون الذي فهمها على انها حركة الفكر من البسيط الى المعقد •• ثم ديكارت وسبينوزا وديدرو ثم استقرت قليلا في رحاب هيغل رغم مثاليته •• وانتهت اخيرا الى ان تصبح علما عن القوانين العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر على يدي كارل ماركس وفريدريك انجلز •
للتوسع انظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د• حسين مروه ص ٤٤٩ وما بعدها ج٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت ومذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع د• عبد الرزاق مسلم الماجد ص ٥٠ وما بعدها المطبعة العصرية ـ صيدا بدون تاريخ•

بين التيارين المتصارعين : تيار العقل ذي الاتجاه المادي في شتى وسائل التنمية ·· وتيار الايمان ، أو الاعتماد المطلق على معطيات الدين دون مناقشة أو تطوير أي دون اجتهاد برهاني يخفف من غلواء الحماس الديني العاطفي،ويجعل الدين ـ بالتالي ـ دين عقل لا نقل ، دين انفتاح على الحضارات ومنجزات العلم في العالم ، لا دين انغلاق تام على الماضي ، أو تقوقع حول الذات · وما أضر بالاسلام وغير الاسلام سوى هاذا الانغلاق ·

ولو فهمنا الدين فهما رشديا ·· ثم فهما ديكارتيا ·· أو على الاقل كما فهمه رواد الاصلاح الجذري من مثقفي عصر النهضة (١) لتبدلت الحال غير الحال ، ولانتهى الجدال ، كما انتهى في أوروبا منذ قرون ·

لاكننا اليوم ـ وأقولها بكل أسى وأسف ـ لا نشهد تقدما ولو بطيئا في هاذا المجال ـ رغم خصب البذور التي زرعها رواد الاصلاح أولائك · بل

---

(١) الشيخ محمد عبده نفسه انتهى في ردوده على فرح انطون صاحب مجلة الجامعة الى الاخذ بكثير من اراء ابن رشد في مسالة التوفيق ، وفي السببية ، وفي الاتجاه العقلي العام ، وفي التاويل الخ ·· ـ المؤلف ـ

نشهد ردة دينية وفكرية خطيرة في كل قطر عربي ٠٠ لا سيما في لبنان ٠٠ لعلها نتيجة حال الضياع التي يعيشها العرب ، والقهر السياسي والطبقي الذي يعانونـه ، وتلاحـق الـدس والتآمر الداخليـين والخارجيين على هاذه الأمة التي يخطط لها كيـلا تعاود نهضتها ، وتحتل مركز الصدارة في العالـم المتقدم ، كما فعلت ذالك في يوم من الأيام ٠٠ حيث أعطت الانسانية زادا ثقافيا هائلا ، كان منطلقها الوحيد في بناء حضارتها في العصر الوسيط ٠

والخطير ان المخططين يجدون أدوات تنفيذيـة لهم مزروعـة في قلب الأمـة العربيـة ، أو على تخومها ٠٠ أدوات تشكل رأس حربة لذالك الصراع الايديولوجي على الوجود نفسه ٠٠ فاما أن نكون بعده أو لا نكـون ٠٠ صراع خفي تـارة ـــ عبر مؤسساتنا الثقافية والدينيـة والمذهبية ـــ يندس فيها المتآمرون من كل نوع ٠٠ والمزورون من كل جنس ٠٠ تحت ستار التطوير والتوجيه ٠٠ وعلني، تارة أخرى ، بزرع أنظمة ، ودعم كيانات هزيلة يتخلون عنها لمجرد استهلاكها أو استنفـاد الغرض منهـا ٠٠٠

والفكر العربي الطليعي اليوم ـ وقد استفاق على المؤامرة ـ حائر في ثوريته والتخطيط لها ـ رغم شعوره العارم بالانتماء الحتمي لهاذه الطليعة التي كتب لها أو عليها أن تكون هي المنقذ عاجلا أو آجلا • رغم كل عوامل اليأس من قدراتها ••

انها اليوم في مواجهة قدرها •• فاما أن تنتهي بحيرتها وقلقها الى التمزق ، والارتماء في أحضان ايديولوجيات خارجية ، واما تكوين ايديولوجية عربية فكرية أصيلة خاصة بها • قوامها : الاصالة •• ولا انطواء •• والتراث الفلسفي •• ولا استجداء •• والمادية الجدلية •• ولا نقل •• أو احتذاء •• بل تفاعل وهضم •• ثم عطاء •••

نكتفي بهاذا القدر ، كيلا نساق الى حذلقة لفظية نكرهها ، والى استطراد لا نريده •• آملين أن نعود الى البحث مرة أخرى ، وفي كتاب آخر •

الى طلاب البكالوريا اللبنـانية ـ القسم الثاني ـ فرع الفلسفة :

جريا على عادتنا في تقديم بعض الموضوعـات المخططة أو الموسعةالتيأثبتناها فيكتابينا السابقين: ابن خلدون ، وأبي العلاء المعري ، نقدم ـ هنا ـ موضوعات موسعة ومخططة عن ابن رشد للاستنارة بها والسير علىهديها فيمعالجة الموضوعات المطروحة في الامتحانات الرسمية والخاصة • ثم نختم الكتاب بتسجيل الأسئلة الرسمية حول ابن رشد التي وردت في دورات سابقة •

قال ابن رشد في كتاب فصل المقال :

« ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه • وان من نهى عن النظر فيها من

كان أهلا للنظر فيها ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع فيه الناس الى معرفة الله • وذالك غاية الجهل ، والبعد عن الله تعالى • وليس يلزم من أنه اذا غوى غاو • أو زل زال ، أن يمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها • فان هاذا النحو من الضرر الداخل من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض ، لا بالذات » •

أ ـ اشرح المعاني الواردة في هاذا النص • وبين كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن الأقدمين (٧ علامات)

ب ـ ما رأي ابن رشد في التأويل • وما الاسباب الداعية اليه ؟ (٤ علامات)

جـ ـ في أي المواضع يجوز التأويل ، وكيف ينقسم الناس أصنافا بالقياس اليه ؟ (٦ علامات)

د ـ ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة ؟ (٣ علامات)

أعطي سنة ١٩٧٧

التوسيع :

يقول ابن رشد في مكان آخر من كتابه فصل المقال :

« فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذالك • وسواء كان ذالك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة •• ولذالك وجب أن ننظر في كل ما قاله القدماء » وهو يقصد الفلاسفة الذين جاؤو قبل الاسلام فان كان صوابا قبلناه وشكرناهم عليه • وان كان غير صواب نبهنا عليه وحذرنا منه » • لا سيما اذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه » أي اثبات وجود الصانع والنظر العقلي بمخلوقاته ، وعجيب صنعه فيها •

هنا يبرز دور محامي الدفاع الذي لعبه ابن رشد في المعركة الحامية التي شنها الغزالي على الفلاسفة ، دفاعا عن الدين وتكفيرا للفلاسفة في المسائل الثلاث المعروفة (قدم العالم ــ علم الله بالجزئيات ــ حشر الاجساد) • فانبرى له ابن رشد يرد للفلاسفة ، ولا سيما الالهيين منهم ، اعتبارهم ، ويثبت ان الدين نفسه اذا لم يؤيده المنطق ، ويؤكده البرهان ، لا يستطيع أن يصمد أمام ضربات العقل وحججه • فكيف اذا كان الدين نفسه يحث على النظر (أي الفلسفة والمنطق) •

وحين يقول ابن رشد في النص أعلاه : « وان

من نهى عن النظر فيها .. » كان يقصد الغزالي والأشعري ، وسواهما من الفقهاء الذين اكتفو بظاهر الشرع والقرآن ، فلم يؤولو ، ولم يوفقو بين الدين والفلسفة . وبدلا من ذالك حرمو على أنفسهم النظر العقلي في الدين ، وحرمو على غيرهم « وصدو الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس ، الى معرفة الله » . اذ كيف يعرف الله حق معرفته ، ان لم يكن ذالك بدليل العقل والبرهان . والتأويل هو السبيل الوحيد لمعرفة حقيقة الشريعة . ان التعمق في فهم الوجود يقود حتما الى فهم الواجد ، وفي الآحاد سر معرفة الواحد .

حقا ان ذالك غاية الجهل ـ كما يقول ابن رشد ـ بل هو موقف قريب من الكفر « والبعد عن الله تعالى » هاذا الذي يقفه المغلقون من رجال الدين ، الذين أوصدو عن المسلم كل باب للتفكير والتأمل والاجتهاد . ومنعو « من هو أهل للنظر في كتب الفلاسفة القدماء لمجرد ان بعض الذين خاضو في كتب الحكمة ، قد تاهو عن قصد الفلاسفة لنقص في فطرتهم ، أو غلبة الهوى على عقولهم أو سوى ذالك . فوجود هاؤلاء لا ينبغي أن يتخذ ذريعة لمنع

هاذه الكتب عمن هو أهل للنظر فيها • ان الضرر ــ اذن ــ ليس ناجما عن كتب الفلسفة والمنطق من حيث المبدأ •• بل هو ناجم عنها بالعرض ، بمعنى أنه لو كان فيها بعض الزلل أو بعض الغواية ، فهو ضرر جزئي عارض • وليس أصيلا فيها •• ومثل من يمنع النظر في هاذه الكتب لهاذا السبب مثل « من يمنع العطشان شرب الماء البارد لأن قوما شرقو به فماتو ••• فان الموت من الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري » •

هاذا ما جاء حرفيا في مكان آخر من فصل المقال• وهو قول توضيحي دافع فيه العقل عن العقل ، غافرا له زلته ، مبقيا له قيمته • كما دافع عن الدين دفاع من يربأ بالدين من أن يظل دين العاطفة والسطحية ، والهوى ، بعيدا عن العقل والبرهان : دفاع وجده ابن رشد واجبا عليه كمسلم عقلاني ، يطلب منه الدين نفسه ذالك ، ويحث عليه بآيات كثيرة لا تحصى (تذكر آيتان على الأقل) •

ب ــ ما رأي ابن رشد في التاويل • وما الاسباب الداعية اليه ؟

وضع ابن رشد ــ كعادته في البحث ــ تعريفا

للتأويل فقال : « التأويل هو اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية ، الى الدلالة المجازية » ٠

والدلالة المجازية لا يدركها كل الناس لأن فطرهم مختلفة في التصديق ٠ وهي لا تنجلي الا لأهل البرهان ٠

لذالك انقسم الشرع الى ظاهر وباطن : فالظاهر هو الامثال المضروبة لتلك المعاني للذين لا سبيل لهم الى البرهان ٠

والباطن هو تلك المعاني المخصصة لذوي النظر ٠ وبما ان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل (اعتبرو يا أولي الألباب) ٠ فان التأويل يصبح لزاما على كل مسلم صاحب برهان ومنطق ٠ والاعتبار يلزمه بالفحص عن أنواع القياس ، أي يتعلم المنطق ٠ واستعمال القياس معمول به في الشرع وليس بدعة ٠

واذا كان في الشرع ما يخالف نتائج البرهان فيقتضي تأويله حتى ولو أخطأ العالم (عن غير قصد) فهو معذور ٠ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في تشخيص المرض ٠ وله أجر واحد بدل

أجرين حسب الحديث المأثور : اذا اجتهد العالم برأيه وأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد .

ومن الطبيعي أن يدعو ابن رشد الى التأويل وذالك لأسباب منها :

١ ــ انه فيلسوف العقل لا النقل وهو في الوقت نفسه مسلم وفقيه وقاض . فكيف يرضى له ولأمثاله من المفكرين ــ أن يأخذ ظاهر الشرع دون باطنه . ألا يتساوى بذالك مع الجهلة والسطحيين ؟

٢ ــ انه يريد أن ينزه الدين الاسلامي عن أن يكون دين ظاهر فقط ، لا تأويل فيه لمعان باطنة وحقائق بعيدة هي سر قيمته وسموه عن الابتذال وعن أن يكون دين تشبيه وتجسيد وحكايات وأمثال وأساطير ..

٣ ــ انه فيلسوف توفيقي له فصل المقال والرأي الحاسم في الموضوع . فكيف لا يؤول ؟ والتأويل طريقه الوحيد لاظهار حقائق الدين التي بها يرتفع الدين الى مستوى الفلسفة

والعقل والبرهان كيف يثبت ان الشريعة هي أخت الفلسفة الرضيعة وانهما المتحابتان بالجوهر والغريزة . « الشريعة حق والفلسفة حق والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له » . ثم ان التأويل سبيله للرد على بعض المتكلمين من أشاعرة وغزاليين ومشبهة .

كيف لا يؤول والشريعة نفسها تدعو الى ذالك بل توجبه . فهي حين توجب النظر والتأمل معنى هاذا انها توجب التأويل . اذ كيف يمكن أن ندرك ابعاد رموز الآيات القرآنية دون أن نؤول هاذه الآيات ونكشف الغطاء الخارجي عنها ؟

ج ـ في أي المواضيع يجوز التاويل . وكيف ينقسم الناس اصنافا بالقياس اليه ؟

يقول ابن رشد انّ التأويل جائز بل واجب في الأمور التي أجمع عليها المسلمون . واذا كانت هناك آيات أو قضايا تم فيها الاجماع فيجوز خرق هاذا الاجماع اذا كان للعقل والبرهان موقف آخر منها . « فان قال قائل ان في الشرع أشياء قد أجمع

المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفو فيها . فهل يجوز أن يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعو على ظاهره ، أو ظاهر ما أجمعو على تأويله ؟ قلنا : اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح . ولذالك قال أبو المعالي وأبو حامد ، وغيرهما من أئمة النظر : انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هاذه الأشياء ... أما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانو يرون للشرع ظاهرا وباطنا ، وانه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس أهل للعلم به ، ولا يقدر على فهمه . مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال : حدثو الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله . فكيف يمكن أن يتصور اجماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ؟! الخ .. » .

يفهم من هاذا النص ان التأويل جائز في كل آية لها ظاهر وباطن ، وفي كل مسألة نظرية حتى ولو كان فيها اجماع . وبما ان الاجماع صعب في عصر من العصور : أي أن يجمع كل فقهاء المسلمين على قضية نظرية ما ، فيجوز اذن تأويلها والنظر

فيها دون الوقوع في كفر أو بدعة كما فعل الغزالي حين اتهم المؤولين والفلاسفة بالكفر ·· ويقول ابن رشد في موضع آخر من كتابه فصل المقال : « فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز : أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها ·

والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ــ ان كانت مما فيه تأويل ــ الا أهل البرهان · والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق · وهاذا ليس يوجد لا في مذاهب الاشعرية ، ولا في مذهب المعتزلة ، أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق ، ولهاذا كثرت البدع » · وكما انه ليس لكل آية أن تؤول كذالك فليس لكل باطن الا يؤول ·

أما لمن التأويل ؟ فيجيب ابن رشد بأن الوحي وقد تضمن ظاهرا وباطنا فمعنى ذالك ان الناس حياله لا يطيقون جميعهم تعليما واحدا · ان التعليم كالغذاء ، والشيء الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر · فمن

جمل الآراء كلها ملائمة لكل نوع كان بمنزلة من جمل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس • وقد قال الرسول : « انا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، ونخاطبهم على قدر عقولهم ، وتوجيه التعليم الى الناس بطريقة واحدة مخالف للمحسوس والمعقول ـ كما جاء في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد •

ذالك ان الناس ـ كما يقول ـ متفاوتون في متفاوتون في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، كتصديق صاحب البرهان • ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية ، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية (فصل المقال ص ٧) •

فاذا روعيت هاذه الطرق الثلاث في نشر الحقيقة عم التصديق بها كل انسان • ولذالك قال تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » الآية •

فكأن الله قد أشار الى هاذه الطرق الثلاث في مسألة التصديق : بهاذه الكلمات : الحكمة ـ الموعظة

الحسنة ـ الجدل ، في مقابل : البرهان ـ الجدل ـ الخطابة .

والتأويل لاصحاب الحكمة أي الفلاسفة والفقهاء المناطقة ويمنع على العامة بل يحرم . ولا يبقى لهاذه العامة سوى الظاهر حفظا لايمانها .

د ـ ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة ؟

قضية التوفيق قضية مزمنة في تاريخ الأديان المنزلة جميعها . عالجها الفلاسفة المسلمون ـ كما عالجها قبلهم فلاسفة كثيرون ذالك لأن في هاذه الأديان قضايا ومعتقدات لا تقرها الفلسفة ، ولا سيما الاسلام ، كقضية خلق العالم وحدوثه وصفات الله ، وحشر الأجساد . فكان لا بد من أن ينبري لحل الاشكال فلاسفة مسلمون غيارى على الدين غيرتهم على الفلسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد . فحاولو جاهدين للتقريب بين الفلسفة والدين قدر الامكان ، ووفق ما سمحت به نظرياتهم الفلسفية . فالى أي مدى وفقو أو أخفقو ؟ هاذا مما لا مجال لذكره ـ هنا ـ .

أما ابن رشد فقد وفق ــ في رأينا ــ توفيقا شبه تام في هاذه المسألة وتفــوق على سابقيه تفوقــا ملحوظا • وذالك للاسباب التالية :

أولا ــ لأنه تفرغ لموضّوع التوفيق تفرغا تاما فهو الى جانب انه بث آراءه التوفيقية خلل مصنفاته كلها تقريبا ، فقد أفرد لذالك كتابين أو رسالتين هما « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » • و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التاويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة » •

ثانيا ــ لأنه عمد الى الشريعة مباشرة واستنتج منها ما يوجب النظر والعقل والبرهان في الكون • ولم يطبق على الشريعة نظريات فلسفية خارجيــة ومعدة سلفا ••

ثالثا ــ لأنه وضع مبدأ جديدا أو نظرية جديدة هي نظرية الحقيقتين ، ليقول ان الفلسفة أو العقل قد لا يدرك بعض أمور الوحي ادراكا تفصيليا أو ماديا كما تدركه الشريعة ، وان هاذه قد لا تدرك من أمور الفلسفة بعض نظرياتهــا المعقدة ، لأن الشريعة لم تأت للفلاسفــة وحدهم • لاكنهمــا في

النهاية تلتقيان أي (الفلسفة والشريعة) لأنهما تعبران عن حقيقة واحدة بطرق مختلفة ·وكلاهما جاء لقول الحق : والحق لا يضاد الحق ·

رابعا ــ لأن حماسه الشديد للدفاع عن الفلسفة، ورد اتهامات الغزالي ، ودفع التهم الباطلة عنه التي ضيقت عليه الخناق حتى نكب تلك النكبة المشؤومة أيام حكم الموحدين في الاندلس ، كل هاذا كان من عوامل نجاحه في تلك المرافعة والمدافعة الشهيرة التي حشد لها كل امكاناته العقلية وقدراته الجدلية فحق له أن ينجح ، وأن يكون له فصل المقال ··

موضوع مخطط :

قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هاذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي · هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور أم مأمور به ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب · فنقول: ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع،

أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم » ٠

أ ــ اشرح هاذا النص ٠ وبين الغاية الاساسية منه ، في رأي ابن رشد ٠

ب ــ كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع من جهة والمنطق وعلوم الفلسفة من جهة ثانية ؟

جـ ــ ما كان من موقفه من الظاهر والباطن في الشريعة ؟ وما التأويل في رأيه ؟ ومن هم الذين يحق لهم أن يتأولو ؟

أعطي شبيهه سنة ١٩٦١

أ ــ الشرح والغاية :

موقف الشرع من النظر العقلي لا يعدو واحدا من ثلاثة :

ــ اباحته (أي اطلاق الحرية فيه) ــ أو حظره (أي منعه) أو الأمر به ، وذالك على وجهين : الندب أو الحث (بمعنى أن يثاب الانسان اذا

فعل ، ولا يحاسب اذا أهمل) والوجوب أو الفرض (يثاب اذا فعل ويعاقب اذا أهمل) ٠
واذا كانت الفلسفة هي النظر في الموجودات للاستدلال بها على الصانع الموجد ، فان صحة المعرفة وسعتها بالموجودات يودي الى صحة المعرفة بالله موجدها ٠

ـ غاية ابن رشد هي توضيح غرض الكتاب ، وتحديد الطريقة الجديدة لمعالجة علاقة الدين بالفلسفة ، وذالك بتقديم أدلة شرعية تثبت ان الشرع نفسه أمر وأوجب فهم أمور الدين بالعقل والمنطق (شواهد وآيات قرآنية) فصل المقال : ص ١٨ ـ ٢٨ ٠

ب ـ صلة الشرع بالمنطق والفلسفة :

ـ الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل (اعتبرو يا أولي الألباب ٠٠) ٠
ـ الاعتبار يلزمنا بالفحص عن أنواع القياس أي بتعلم المنطق ٠ وليس استعمال القياس بدعة (الفقهاء والقياس) ص ٢٩ ـ ٣٠ ٠
ـ الأخذ عن الأقدمين ضروري وواجب (ليس

لانسان واحد أن يبدع علمــا بكــامله على حد تعبير ابن رشد) ص ٣٢ ٠

ـ الخطأ في الأخذ عن الأقدمين لا يجوز أن يتخــذ ذريعة للمنع عن ذالك (العطشان والماء البارد) ص ٣٤ ٠

ـ لم تسلك الشريعــة مسلك المنطق وحــده لأن (طباع الناس متفاضلة في التصديق) (برهان ، جدل ، خطابة) ٠

ـ الشريعة حق والنظر البرهاني حق (والحــق لا يضاد الحق بل يوافقــه ويشهد له) ص ٣٥ سطر ٧ ٠

ج ـ الظاهر والباطن والتاويل :

ـ بسبب فطر الناس في التصديق « انقسم الشرع الى ظاهر وباطن » فالظاهر هو الامثال المضروبة لتلك المعاني (للذين لا سبيل لهم الى البرهان) والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل البرهان ٠ ص ٢٢ ـ ٣٦ ٠

ـ ما أدى اليه النظر البرهاني : اما أن يكون قد

ذكره الشرع ، واما أن يكون قد سكت عنه • وما ذكره الشرع وجاء في ظاهره مخالفا لنتائج البرهان يقتضي تأويله •

- والتأويل هو « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية » •

- خرق الاجماع جائز ، الا اذا كان بطريق يقيني (الغزالي وامام الحرمين) ص ٣٧ •

- خطأ العالم معذور « كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في تشخيص المرض » ص ٤٤ سطر ١٠ •

- الناس ثلاثة أصناف : خطابيون ، جدليون ، برهانيون • والبرهانيون وحدهم أهل التأويل اليقيني (الراسخون في العلم) •

- أخطأ المتكلمون الذين تأولو وهم من غير أهل البرهان • وأخطأ المتكلمون الذين صرحو بتأويلاتهم للعامة (الغزالي رام أن يكثر أهل العلم ولاكنه كثر بذالك أهل الفساد) •• ص ٤٨ سطر ١٤ •

- وهاكذا تبقى الحكمة صاحبة الشريعة « عند الذين يعرفون التأويل ويطبقونه تطبيقا

سليما » ص ٥٨ ٠

أسئلة حول ابن رشد في دورات رسمية :

١ ـ يقرر ابن رشد في مستهل « فصل المقال » ان الغرض من كتابه هو « الفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به : اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب » ٠

ـ هل حقق ابن رشد غرضه هاذا ، وكيف ؟

ـ ما كان موقفه من القضايا التي أثبتها البرهان ، وخالفها ظاهر الشرع ؟

ـ ما رأيه في التأويل والمؤولين ؟

أعطي ١٩٦١
انظر مخططه في صفحة
١٧٥ من هاذا الكتاب

٢ ـ جاء في « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » قول ابن رشد : « واذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في

القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبين ان كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه،انه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذالك المتقدم بالمتأخر حتى تكمل المعرفة به » •

- بين المعنى الذي قصده ابن رشد في كلامه هاذا ، موضحا :
- كيف قرر ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وأنواعه •
- موقفه من المعارف التي سكت عنها الشرع ، وهي في طبيعتها مخالفة له •
- رأيه في التأويل للتوفيق بين الحكمة والشريعة •

أعطي ١٩٦٢

٣ ــ من المباحث الشائعة في تآليف فلاسفة العرب محاولتهم الجمع بين الحكمة والشريعة ، اما ليؤمنو لأنفسهم الجو المؤاتي للدرس والبحث، واما لاقتناعهم بهاذا الجمع • ووردت في مصنفاتهم منذ عهد الفارابي الى ابن طفيل اشارات واضحة الى هاذه القضية ، وكلها

يثبت ان الفلسفة والدين يستقيان من منبع واحد .. الى أن جاء ابن رشد فأعاد النظر في هاذه القضية ، وجاء بأقوال ما وردت في مصنفات سابقة .

اشرح هاذا القول ، ثم توسع في :

- قول ابن رشد بأن الحكمة مأمور بها شرعا .
- موقف الفيلسوف من الاختلاف الظاهر بين الحكمة والشريعة .
- رأيه في فئات الناس بالنسبة الى تفهم تعاليم الدين .
- اعتقاده في الاسباب الداعية الى انتشار البدع .

أعطي ١٩٦٣

٤ ـ من أشهر الاحداث في تاريخ الفكر العربي ظهور كتابي « تهافت الفلاسفة » و « تهافت التهافت » بذل فيهما الغزالي وابن رشد اقصى جهدهما لتاييد فكرتهما وسندها بالحجج الخطابية حينا والبراهين المنطقية حينا .

اذكر بايجاز :

ـ موضوع هاذين المصنفين .
ـ القضايا الاساسية التي أثيرت فيهما .
ـ توسع في عرض مسالة واحدة من المسائل التي يتضمنها الكتابان ، مع تفصيل أدلة الغزالي في نفي رأي الفلاسفة ، وردود ابن رشد على كل من هاذه الأدلة .

أعطي ١٩٦٣

٥ ـ ما موقف ابن رشد من الغزالي في كتاب « تهافت التهافت » وهل تأثر أبو الوليد بخصمه عند وضع « فصل المقال » ؟ كيف ذالك ؟

أعطي ١٩٦٤

٦ ـ يقول ابن رشد في فصل المقال : « فقد تبين من هاذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ،اذ كان مغزاهم في كتبهم،ومقصدهم هو المقصد الذي حث الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية ، والفضيلة الخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي

دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو
باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفــة ٠
وذالك غاية الجهل والبعد عن الله تعــالى ،
وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها،
وزل زال اما من قبل نقص بفطرته ٠ واما
من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل
اجتماع هاذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد
منها ، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظــر
فيها ٠ فان هاذا النحو من الضرر الداخل من
قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات » ٠
اشرح معاني هاذا النص ، وعين موضعه من
الكتاب ، ثم اذكر كيف بين ابن رشد ان النظر
في كتب القدامى واجب شرعا ، ووضح موقفه
من الظاهر والباطن ، والتأويل في الشرع ٠
أعطي ١٩٦٦

٧ ــ قال ابن رشد في فصل المقال : « الغرض من
هاذا القول أن نفحص ، على جهــة النظــر
الشرعي ،هل النظر في الفلسفة، وعلم المنطق
مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به :
امــا على جهــة الندب ، وامــا على جهــة
الوجوب ٠٠٠ ثم قال : واذ تقرر أنه يجب

بالشرع النظر بالقياس العقلي وأنواعــه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبــين انه ، ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستعين ، في ذالك ، المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به » •

أ ــ اشرح هاذا النص وأوضح طريقة ابن رشد في تقريره ان الشرع يأمر بدرس الفلسفــة واستعمال القياس العقلي •

ب ــ ابرز رأيه في ضرورة التأويل ، وفي الداعي اليه ، وشروطه ، ومواطن وجوبه وامتناعه ، ومن وجب عليهم من فئات الناس ، ومن حظر عليهم موضحا تعليله كل ذالك •

جـ ــ أوجز تعليله المسائل الفكرية الثلاث من خلال رسالته « فصل المقال » (دون اللجــوء الى تهافت الفلاسفة) وأيد رأيك في قيمة ادعائه فيها حق القول الفصل •

أعطي ١٩٧٣

٨ ــ قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هاذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة ، وعلوم المنطق مباح بالشرع أم مأمور بـه ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب . فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئـاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعهـا ، وانه كلما كانـت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » .

أ ــ اشرح هاذا النص ، وبين الغاية الاساسية منه في رأي ابن رشد .

ب ــ كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع مـن جهة ، والمنطق وعلوم الفلسفـة من جهـة ثانية ؟

جـ ــ ما كان موقفه من الظاهر والباطن في الشريعة؟

وما التاويل في رأيه ، ومن هم الذين يحق لهم أن يتأولو ؟

أعطي ١٩٧٤
انظر مخططه في صفحة
١٦٧ من هاذا الكتاب

اقتراح •• برسم الجيل الجديد ••

أشرنا في الصفحة الأولى من مقدمة هاذا الكتاب الى أننا سنتبع في الكتابة العربية القاعدة التالية :

أولا ــ ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذفو ــ لم يحذفو ــ لن يحذفو وهاكذا •

ثانيا ــ وما يلفظ يكتب بحروفه الأصيلة لا البديلة : كهاذا مثلا وليس (هذا) ، لاكن وليس (لكن) الخ ••

نفعل ذالك ، على الأقل ، لرفع التناقض غير المبرر في الكتابة القديمة • فلماذا كتبو ــ قديما ــ (هاته وهاتان) مع الألف الطويلة ، وهذه وهذان ، وذلك ، بدونها ؟ ثم استماضو عنها بمدة سموها خنجرية !!

لقد آن للحرف العربي آن يتطور ويتحرر مما يشوه كمال لفظه وجمال صورته • وهناك من حولنا أمم غيرت حرفها تغييرا جذريا ليتفق مع متطلبات العلم والذوق الحديثين ، وليسهل على المطابع المتطورة رسمه أو سكبه أو حفره أو صفه ••

واني لآمل من الجيل العربي الجديد آن يعتمد هاذه الطريقة في كتاباته •• لا لأهميتها •• فهي بحد ذاتها ليست شيئا يذكر •• بل لأنها خطوة أولى على طريق تطوير الحرف العربي تطويرا جذريا •• ولما فيها من روح التحدي ، ورغبة في كسر التقليد الذي طالما أسام الى العقل العربي في مجالات أخرى ••

ملاحظة هامة :

وقد تبين لنا ان هاذا الشكل القديم في الكتابة العربية لم يكن معمولا به الا في المشرق العربي • أما في المغرب العربي قديما (وربما حديثا) فقد طالعنا المحقق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من الرسالة المخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان : « شفاء السائل لتهذيب المسائل » والتي قام هو

بتحقيقها ودراستها .. بما يلي :

« يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطـات المغربية من كتابة الكلمات التي تتميز عن كتابتها في الشرق عادة . فان التاء المربوطة يعوض عنهـا بتاء طويلة : مراعات ، نجات ، مدارات الخ ..

وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع ألفا : سئل (سال) يسئل (يسال) . كما ان الألف الممدودة (أو الخنجرية) في (لٰكن) تصبح ألفا طويلة : لاكن ، هاذا ، هاكذا الخ .. وبدل الألف المقصورة يضعون ألفا طويلة : رءا ـ يتراءا ـ مستشفا الخ (١) ..

(١) اعتمد هاذه الطريقة قبلنا زميلنا وعديلنا الدكتور احمد اللواساني في كتابه : نظرات جديدة في تاريخ الادب الصادر في بيروت سنة ١٩٧١ ـ الجامعة اللبنانية .

فهـرس الكتـاب

